t·e·c·i

Karl Kohut
Sonia V. Rose (eds.)

La formación de la cultura virreinal

I. La etapa inicial



Karl Kohut, Sonia V. Rose (eds.)

La formación de la cultura virreinal

I. La etapa inicial

teci
Textos y estudios coloniales
y de la Independencia

Editores:

Karl Kohut (Universidad Católica de Eichstätt)
Sonia V. Rose (Universidad de Paris-Sorbonne)

Vol. 6

Karl Kohut
Sonia V. Rose (eds.)

La formación de la cultura virreinal

I. La etapa inicial

Vervuert - Frankfurt · Iberoamericana - Madrid

2000

Secretaria de redacción: Verena Dolle
Composición tipográfica: Vera Schubert

CREATIVE COMMONS

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

La formación de la cultura virreinal /
Karl Kohut ; Sonia V. Rose (ed.).
Madrid : Iberoamericana ;
Frankfurt am Main : Vervuert
I. La etapa inicial. - 2000
(Textos y estudios coloniales y de la independencia : Vol. 6)
ISBN 84-95107-89-9 (Iberoamericana)
ISBN 3-89354-336-8 (Vervuert)
D.L: B-23024-2007
© Iberoamericana, Madrid 2000
© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 2000
Reservados todos los derechos
Diseño de la portada: Fernando de la Jara
Este libro está impreso íntegramente en
papel ecológico blanqueado sin cloro.
Impreso en España

Indice

Introducción

Tras experimentar un auge casi espectacular alrededor del Quinto Centenario, los estudios coloniales parecen haber vuelto a la modesta posición de la que gozaron hasta entonces, al menos en lo que a la crítica literaria se refiere. Sin embargo, el interés se mantiene, siendo prueba de ello el trabajo de diferentes grupos e investigadores a ambos lados del Atlántico.

En lo que hace a la academia norteamericana, otro impulso al menos tan fuerte como el del Quinto Centenario es el proveniente de la llamada teoría poscolonial. La misma, gestada en universidades estadounidenses, intenta analizar y explicar la situación colonial y poscolonial de las colonias no-ibéricas, principalmente durante los siglos XIX y XX. Esta teoría no tardó en ser adoptada por los estudiosos latinoamericanos para interpretar tanto el pasado como el presente del subcontinente. En una reseña que hiciera del volumen previo editado por nosotros, José Antonio Mazzotti contrapuso la "saludable erudición" de los estudios europeos al "marco teórico 'poscolonial'" de la academia norteamericana (1999, 322). Esta contraposición, que caracteriza el estado actual de las cosas, parece teñida por una ligera y tal vez inconsciente ironía hacia lo que es percibido como la vigencia de una tradición positivista desprovista de toda teoría. Cabe tal vez comentar que, por una parte, los grupos que se dedican a los estudios coloniales en Europa no desconocen la evolución teórica en general (mucha de la cual ha surgido del continente) y que, por otra, la "saludable erudición" no ha desaparecido de la academia norteamericana. A pesar de que Mazzotti acierta al señalar ciertas tendencias preponderantes en la investigación en Europa y en las dos Américas, nos parece que lo que es percibido como una oposición debería, de un modo dialéctico, convertirse en una interpenetración en la que erudición tradicional y teorización se eluciden mutuamente.

Dentro de la investigación y la teorización actuales hay dos cuestiones sobre las que desearíamos reflexionar brevemente.

1) El status político de las posesiones americanas de las dos potencias ibéricas. La cuestión de si las Indias eran o no colonias no puede sino volver a plantearse ante la teoría poscolonial: sólo si aceptamos que lo fueron, en el sentido moderno del término, podemos distinguir fases distintivas como la colonial, la de decolonización, la poscolonial. Planteada, como lo dijimos, desde el modelo de colonización decimonónica esencialmente inglés, francés y holandés, cabe preguntarse hasta dónde es aplicable para casos previos y tan diferentes como lo fueron el portugués y el español. La realidad histórica de los tres siglos de dominio político peninsular durante los cuales las Indias formaron parte activa de un imperio que abarcaba varios centros en cuatro continentes, difícilmente puede ser resumida en

una relación reductora y estática como la de colonia-metrópoli o centro-periferia. La utilización de "virreinal", con todas sus falencias, permite escapar a la bipolaridad determinista que conlleva "colonial" y de allí que la prefiramos. Ante ciertas posturas de ruptura o rechazo, una nueva actitud de asimilación de lo colonial dentro de la memoria nacional parece ir dibujándose en la academia latinoamericana. En la reciente exposición "Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750" del Instituto Nacional de Bellas Artes de México se insinúa una solución de continuidad entre el reinado indígena y el poder hispánico (cf. en particular el artículo de Jaime Cuadriello 1999), lo que lleva —esta vez desde una óptica latinoamericana— a una reevaluación del concepto político de "colonia". La vigencia de la cuestión es clara. Sería, en este sentido, tal vez útil rebasar los límites de la discusión actual y ver el fenómeno de colonización de las Indias no sólo dentro del marco de la expansión europea moderna, sino en paralelo con lo que fue la expansión y colonización greco-romanas en el actual territorio europeo.

2) El status de las letras y cultura virreinales. ¿Es la cultura iberoamericana una mera extensión de la peninsular o, por el contrario, tiene una identidad propia? De ser así, ¿cuándo se inicia ese largo proceso de formación? La cuestión del status de que goza la literatura virreinal dentro de las literaturas nacionales y la misma existencia de una literatura iberoamericana previa a la Independencia, no son, por cierto, preguntas nuevas aunque necesitan ser replanteadas. En un artículo de 1994, Jacques Lafaye considera que, al referirse a las letras virreinales, "mas propiamente se ha de hablar de una aportación a la literatura española, antes que del nacimiento de una literatura 'americana' en aquella época" (1994, 654). Lo dicho vale por extensión para la cultura en todas sus manifestaciones. En otro artículo del mismo volumen, sin pronunciarse sobre su status actual, Antonio Cornejo Polar, traza la "paulatina apropiación de la literatura colonial por una literatura nacional republicana" (1994, 654) y esboza las contradicciones políticas de dichas apropiaciones. Las posiciones de Lafaye y de Cornejo Polar marcan los polos opuestos de la discusión. En algunos de los artículos del presente volumen, asoma una tercera posición. La misma considera a la cultura virreinal dentro del ámbito de la española y occidental— es decir, tal como lo hacían las elites criollas, mestizas e indígenas. La relación, sin embargo, no es percibida como unidireccional (la Península impone formas de cultura a las Indias), ni como exclusivamente bipolar (entre la Península y las Indias). En realidad, los centros eran varios en el Imperio y la circulación de ideas y modelos entre ellos muy activa. Más aun, la asimilación no fue pasiva por parte de las elites criollas, mestizas e indígenas, sino, por el contrario, creativa, lo cual es claro en los proyectos propios

—aunque a menudo encontrados— que éstas elaborarían a lo largo de todo el período virreinal.

Es, pues, dentro del marco de las reflexiones anteriores que se coloca el presente volumen. Los trabajos que en él se encuentran fueron presentados en el simposio "La formación de la cultura en Iberoamérica: tradiciones cultas y realidad colonial (siglo XVI y principios del XVII)" que se llevó a cabo en la Universidad Católica de Eichstätt, del 19 al 22 de noviembre de 1997.

El simposio forma parte de un proyecto a largo plazo cuyo objetivo es el de estudiar la formación de la cultura iberoamericana a través de casos particulares. Nuestra línea de trabajo que se inscribe en el marco de la tercera postura citada, se centra en dos movimientos continuos: por una parte, el proceso de translación de ideas y de formas de cultura, y su recepción y difusión en los virreinatos; por otra parte, la actualización, recreación y circulación de esas ideas y modelos en el espacio americano y a cargo de agentes sociales cuya existencia o presencia en Indias son fruto de la expansión europea.

El primer simposio organizado —que dio lugar al volumen *Pensamiento europeo y cultura colonial* (1997)— se centró en el traspaso de las corrientes filosóficas europeas a América entre los siglos XVI y XVIII. El simposio que forma la base del presente volumen, inicia una serie dedicada a etapas sucesivas. La primera abarca desde las primeras décadas del siglo XVI hasta los inicios del siglo XVII, es decir, desde los proyectos iniciales de translación de la cultura europea hasta la época en que comienzan a surgir manifestaciones tangibles (y locales) de ella. El criterio cronológico, discutible como toda periodización, tiene la ventaja de permitirnos estudiar comparativamente una serie de aspectos referentes a todo el territorio ultramarino dentro de un período determinado. Igualmente, nos permite evitar el anacronismo de las literaturas nacionales y enfocar los aspectos, no como hechos aislados, sino dentro del marco mental de los actores sociales, integrante de ese todo que fue la monarquía universal de los Habsburgos y de la cual formaban parte integrante los virreinatos.

La estructura del volumen surge de la problemática tratada por los distintos autores. Se reúnen así, en una primera parte, los estudios que trazan la génesis de una tradición literaria y estética. En la segunda parte, se agrupan trabajos que se ocupan de las manifestaciones letradas dentro de una coyuntura política determinada. En la tercera parte, finalmente, se encuentran los estudios centrados en la producción historiográfica indiana y que muestran su temprana utilización como vehículo, tanto para la expresión de identidades incipientes y fluctuantes como para la denominación del espacio y para la formación del saber científico.

Participaron del simposio tanto estudiosos europeos como latino y norteamericanos, procedentes de distintas disciplinas y de diferentes tendencias teóricas y acercamientos metodológicos. Dado el relativo alejamiento que existe, principalmente entre la academia europea y norteamericana, fue uno de nuestros objetivos al organizar el simposio que el mismo fuera un foro de encuentro y que sirviera para establecer un puente. Lejos de una pretensión de exhaustividad, esperamos que el presente volumen aporte piezas que permitan en un momento dado trazar la cartografía de la actividad intelectual en Iberoamérica.

Para concluir, deseamos agradecer al Consejo Alemán de Investigación (Deutsche Forschungsgemeinschaft) por haber auspiciado el simposio de Eichstätt, núcleo de la presente publicación.

Eichstätt y París
marzo de 2000

Karl Kohut
Sonia V. Rose

Obras citadas

Cornejo Polar, Antonio. 1994. Ajenidad y apropiación nacional de las letras coloniales. Reflexiones sobre el caso peruano. En: Julio Ortega; José Amor y Vázquez (eds.). *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo. Actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.* México: El Colegio de México/Providence: Brown University, 651-657.

Cuadriello, Jaime. 1999. El origen del reino y la configuración de su empresa: episodios y alegorías de triunfo y fundación. En: *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España. 1680-1750.* México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 50-107.

Kohut, Karl; Sonia V. Rose (eds.). 1997. *Pensamiento europeo y cultura colonial.* Frankfurt: Vervuert/Madrid: Iberoamericana (teci, 4).

Lafaye, Jacques. 1994. ¿Existen "letras coloniales"? En: Ortega/Amor y Vázquez, 641-650.

Mazzotti, José Antonio. 1999. [Reseña]. En: *Colonial Latin American Review* 8, 322.

La poesía neolatina en la Nueva España en el siglo XVII

Dietrich Briesemeister

El término de América Latina o Latinoamérica hoy en día es compartido por todo el mundo, pero casi nadie recuerda que, de hecho, durante tres siglos, la lengua latina desempeñó un papel central en la formación de la cultura virreinal. Pocos, además, repararán en lo mal apropiado, ambiguo y hasta injusto de esta expresión ante la variedad humana polifacética y la rica herencia cultural no mediterránea del continente. Desde que Colón arribó en las Indias, como creía, la lengua latina resonaba en el —para los europeos— Nuevo Mundo: la misa y los oficios se rezaban en latín; se hablaba, se escribía en latín; se imprimían o importaban libros en latín. Asimismo, se lo enseñaba a los indios como a generaciones de jóvenes criollos que recibían su educación por la lectura de los autores clásicos, tenían que hacer sus ejercicios escritos y orales y, al final, pasaban sus exámenes en latín. En este largo proceso pastoral y educativo no sólo el idioma latino, sino todo el legado grecoromano alcanzó una presencia y vigencia primordiales. El latín era la lengua del culto y del magisterio de la Iglesia Romana y el medio obligatorio de expresión y comunicación eruditas en toda la República Literaria. La conocida fórmula que Antonio de Nebrija retomó de Lorenzo Valla, según la cual la lengua es la "compañera del Imperio", vale tanto para el latín como para el llamado romance, hablado en la Monarquía Hispánica que presumía entrar en la sucesión del Imperio Romano. Ambas lenguas son a la vez vehículos de comunicación supranacional, receptáculos de un legado cultural configurado a lo largo de dos milenios e instrumentos de poder político y dominio espiritual. El proceso de alfabetización y la implantación del sistema lingüístico-grafémico del latín respectivamente de su derivado castellano, alteraron profundamente las culturas autóctonas basadas en códigos orales y en una representación pictográfica de su mundo funcionalmente muy distinta. La Conquista crea una prolongada situación diglósica o, incluso, triglósica con sus conflictos e interferencias entre lenguas prehispánicas, el castellano y el latín, que coexistían en sus respectivos estratos sociales y funciones comunicativas. Durante la Edad Media y hasta el siglo XVII, la expresión erudita literaria en Francia, Italia, Alemania, España se basaba también en el uso simultáneo e intercambio vital del latín y de las lenguas vernáculas. Así lo demuestran los varios movimientos latinizantes, neoclasicistas o cultistas, las traducciones a las lenguas nacionales y, viceversa, las versiones latinas de obras literarias en lengua vulgar; también la explotación de temas, motivos, formas y modelos clásicos. Ignacio Osorio Romero, quien en un artículo pionero acuñó en 1981 el epígrafe —tan a

propósito— *Jano o la literatura neolatina de México*, acierta también al afirmar: "El empleo de ambas lenguas en Nueva España no significó una tradición escindida sino más bien, dos caras de la misma sociedad o de la misma cultura" (Osorio Romero 1991, 8). A este respecto, la América colonial y el Barroco de Indias no forman excepción frente a la cultura dominante de las metrópolis europeas al seguir los mismos cánones poéticos para, a su modo, "conquistar el eco" de la trayectoria clásica. Sin embargo, los manuales de historia de la literatura —aún los de reciente publicación— en su cariz nacional continuan desatendiendo esta constelación y condición fundamental para toda la creación literaria y la vida intelectual en la temprana Edad Moderna[1].

1. Consideraciones preliminares

Al revisar la producción y el alcance de los textos neolatinos en Nueva España, no debemos dejarnos engañar por el volumen reducido de lo que hoy se conoce en comparación con el bulto de textos existentes en castellano. Sobrevinieron pérdidas irreparables de documentos tanto manuscritos como impresos debido al descuido, al menosprecio, la incomprensión y a los más diversos infortunios (incendios, polilla, robos, vandalismo, naufragios). Por consiguiente, la transmisión de textos presenta sólo un estado fragmentario comparable a los percances que afectaron el *corpus* heredado de la Antigüedad en la transición turbulenta a la Edad Media. No poco del material que se ha salvado queda disperso, sepultado y por descubrir en archivos y bibliotecas. Los *fata libelli* y la historia de las bibliotecas coloniales deberían constituir un capítulo aparte en el desarrollo de la latinidad. En México, la investigación dirigida de forma más sistemática a este patrimonio lleva apenas cincuenta años.

Al lado de las vicisitudes externas, conviene mencionar al menos algunos condicionamientos intrínsecos que determinaron la creación de textos neolatinos y que restringen su circulación. En buena parte se trata o bien de material didáctico elaborado por los maestros para el uso en clase o de trabajos presentados por los mismos alumnos. Los profesores de gramática, retórica y poética componían los libros de texto que enseguida eran copiados, extractados o que pasaban de mano a mano hasta gastarse. De la *Grammatica Maturini* (México, 1559), primera gramática latina publicada en el Nuevo Mundo, o como decía su autor Fray Maturino Gilberti "in huius nouelle plantationis partibus", sólo existen

---

[1] Bellini (1997) dedica un breve párrafo al náhuatl y maya, pero no al latín. Carilla (1992) tampoco lo menciona ni siquiera al hablar de la lírica manierista o del gongorismo y por "razones, fundamentales, de lengua" (271) se ve obligado a dejar a un lado las obras latinas.

dos ejemplares. Antes de ser impresa, la gramática debió de circular entre los estudiantes bajo forma de copias, extractos o apuntes. Por otra parte, uno de los libros publicados en México poco después de la introducción de la imprenta (1539) son los *Exercitationes linguae latinae* de Juan Luis Vives en la adaptación del humanista español Francisco Cervantes de Salazar. En muchos casos los textos existentes son ejercicios y composiciones circunstanciales: epigramas y otros poemas, diálogos, oraciones festivas, tratados, piezas dramáticas que no siempre corresponden a un impulso creativo espontáneo ni reclaman originalidad. El hecho de que apenas hay textos completos de piezas teatrales se debe a su forma manuscrita, con el reparto de los distintos papeles. También en Europa solamente una mínima parte de los dramas representados en los colegios y claustros llegó a la imprenta y se conocen por fragmentos, períocas (*periochae*) o breves resúmenes. Al contrario, en México se observa un creciente número de ediciones en materia de gramática, retórica y polianteas a lo largo de los siglos XVII y XVIII que dan prueba de la demanda de tales obras, mientras que generalmente la publicación de libros en latín disminuye.

Al estudiar el acopio de textos neolatinos en México salta a la vista una característica de la vida cultural en la colonia: la movilidad de los autores no sólo dentro del reino, sino también en toda la República Literaria. A pesar de que, como decía Juan José de Eguiara y Eguren, se nota una creciente conciencia criolla de "America nostra", los autores escapan al rótulo fácil de nacionalidad en el sentido moderno. Entre los primeros cultivadores de la latinidad en Nueva España encontramos a extranjeros como Fray Pedro de Gante y Maturino Gilberti igual que, posteriormente, entre los jesuitas. Humanistas y profesores españoles organizan y dirigen la vida académica en México desde Blas de Bustamante a Francisco Cervantes de Salazar. En el siglo XVII continúa el vaivén entre la Metrópoli y América. Obras escritas en territorio novohispano se imprimen en España, pero también ocurre que españoles entreguen sus libros y poemas a las imprentas americanas como es el caso del burgalés Cristóbal de Cabrera, "apóstol grafómano", cuyo *Dicolon Icastichon* incluido en el *Manual de Adultos* (México 1540) es la primera muestra de poesía neolatina publicada en América, mientras que sus *Meditatiunculae* —compuestas en parte lejos del *Orbis noster* europeo— salieron en Valladolid en 1548. La primera obra de un mestizo que vio la luz en Europa es la *Rhetorica Christiana* de Fray Diego Valadés O.F.M. (Perugia, 1579), del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Según el propio concepto de los humanistas y la comprensión enciclopédica del saber humano que sustenta la erudición barroca, el *corpus* amerolatino abarca fundamentalmente todas las disciplinas desde la teología y la filosofía hasta las ciencias naturales. Así lo entendía aún en el apogeo tardío de la latinidad

novohispana Eguiara y Eguren con su monumental *Bibliotheca Mexicana* de 1755. Allí exhibe, no sin empeño apologético, un amplio *Litteratorum Theatrum* para rebatir la idea de una "horrida latinitas" y falta de cultura erudita entre los "Indi Americani" según la opinión de algunos españoles mal informados o mal intencionados. En favor de los "Scriptores Americae Nostrae" reivindica su merecido lugar en la República Literaria.

Para captar las dimensiones intelectuales del cultivo prolongado del latín convendría, por lo tanto, tener presente el conjunto inseparable de tratados científicos y literarios. Una obra como la *Logica Mexicana* del jesuita Antonio Rubio, por supuesto, no alcanza su difusión e influencia en Europa a partir de la edición de Colonia en 1605, sino porque se impone en el ámbito universitario europeo como manual redactado en latín cuando su autor dictaba los cursos de filosofía en la Ciudad de México. Los resultados de la expedición de Francisco Hernández, protomédico general de Indias por la Nueva España, no hubieran revolucionado la historia natural en los comienzos de la era moderna sin la versión latina de su *Rerum medicarum Novae Hispaniae Thesaurus seu Animalium, Mineralium Mexicanorum Historia* (Roma, 1651). Otro ejemplo de la *translatio studii* operada mediante el latín en el sentido inverso —desde América a Europa— lo ofrece la farmacopea azteca recopilada por Martín de la Cruz, médico indio del Colegio de Santa Cruz ("nullis rationibus doctus, sed solis experimentis edoctus") como se apresura a declarar con modestia servil en el frontispicio del códice Barberini Lat. 241 de la Biblioteca Vaticana (Walcott 1940). En 1552, Johannes Badianus, "natione Indus, patria Xuchimilcanus", tradujo la obra del náhuatl al latín rescatando así en parte la medicina tradicional mexicana en una auténtica transliteración que reviste todo el atavío de la lengua usada por Plinio en su *Historia naturalis*. No deja de emocionar todavía hoy la sumisión y el complejo de inferioridad con que se dirige al virrey Antonio de Mendoza: "memineris nos misellos pauperculos Indos omnibus mortalibus inferiores esse, et ideo veniam nostra a natura nobis insita parvitas et tenuitas meretur". Poco antes, Cristóbal Cabrera, con aire de desprecio, hablaba también del "Indulus ignarus terque quaterque miser" y se sentía "velut in cuiusdam Eremi recessu abditus" (1548, fol. 77r.). Desde el mismo inicio de la incultura-ción occidental, el neolatín novohispano (y americano en general) se va enriqueciendo con neologismos y se utiliza para representar las nuevas realidades, lo que demuestra su vitalidad y capacidad de adaptación. Al lado de la ambiciosa idea de una nueva Roma surge también otra —repetida con mucha insistencia— de que las Indias no sólo entregan plata a España, sino también tesoros espirituales y numerosos sabios. Así la *scriptorum inopia* que Cervantes de

Salazar lamentaba, pronto se convierte en abundancia que ilustra el Orbe entero: promesa y apología de la latinidad siempre van juntas.

La evangelización inicial de los indios en latín forma parte de lo que Robert Ricard ha llamado "conquista espiritual". Para adoctrinar a los indígenas, los frailes empezaron por impartir la enseñanza religiosa básica a los hijos de familias prominentes, pero después reunieron también a los adultos que aprendían a coro los rudimentos de la fe y tenían que rezar oraciones en latín o repetir los conceptos doctrinales señalados por el misionero en unos letreros con los respectivos íconos simbólicos, tal como lo muestra un grabado que Fray Diego Valadés inserta en su *Rhetorica Christiana*. Este procedimiento formulístico-mnemotécnico, como es de suponer, generó graves malentendidos y deformaciones absurdas, que acompañan la radical enajenación y el desarraigo de los catecúmenos indígenas. Uno de los primeros testimonios de la imprenta en México es la *Cartilla para enseñar a leer* (México, 1569) que contiene el Padrenuestro, Ave María, Credo y Salve Regina en latín, castellano y náhuatl. Impresos de este género se registran también posteriormente (por ej. Fray Baltasar del Castillo, *Cartilla mayor en Lengua Castellana, Latina y Mexicana*, México, 1683). El problema de la traducción —y con ello del transvase conceptual— sigue siendo obsesionante bajo la doble vertiente de la ortodoxia doctrinal no adulterada y de la exacta correspondencia conceptual. Por un lado, se hacen traducciones de obras latinas al náhuatl (las Fábulas de Esopo, la *Imitatio Christi*, los *Disticha Catonis*) para ennoblecer el patrimonio autóctono igual como en Europa se tradujeron, por ejemplo, la *Divina Commedia* o las *Coplas* de Jorge Manrique al latín. Por otro lado, en su afán de aprender las lenguas indígenas, los misioneros las reducían literalmente al arte de la gramática latina, usando siempre como norma para su descripción lingüística las categorías y el modelo estructural de ésta. De este modo procede el estudio de las lenguas nativas hasta el siglo XVIII.

La labor de crear los vocabularios y gramáticas de numerosos idiomas hablados en el territorio americano, significó su incondicional incorporación al código escrito y prototipo conceptual europeo, una adscripción en el auténtico sentido de la palabra. En los años veinte del siglo XVI, los franciscanos fundaron colegios especiales para indígenas donde se enseñaba sólo en latín y en náhuatl, trabajo arduo puesto que esa lengua carecía de una codificación sistemática y de una reflexión teórica, tal como las había engendrado el estudio y la enseñanza del latín a través de dos milenios. Si podemos creer a los primeros maestros, sus alumnos aztecas ascendieron por los *gradus ad Parnassum* a saltos vertiginosos.

En su informe[2] dirigido al Papa Paulo III, el dominico Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, le transmite al Sumo Pontífice la imagen de discípulos modelo muy talentosos: "tanta est ingenii eorum felicitas [...], ut et latine et Hyspane scribant, nostris pueris elegantius Latine sciant atque loquantur non minus quam nostri" (fol. Bjv.), sin darse cuenta de la enorme presión acomodaticia que recae sobre ellos. Aparentemente el afán de promoción social les estimula a imitar dócilmente en sus estudios el poderoso modelo civilizatorio de los europeos. Garcés resalta que los indios de *semibarbari* o *semiferi* se han convertido ya en *literati* que lucen la buena latinidad y oratoria. Compara este progreso de la *translatio studiorum* con lo que había ocurrido de modo ejemplar en la Antigüedad cuando los romanos acogieron con semejante ansia y éxito la cultura y el saber de los griegos. Ahí se funda aquel entusiasmo por una total renovación y un renacimiento, a la vez espiritual e intelectual, propagado por un humanismo cristiano que anhela, "ut in nouo Orbe, nouaque prouincia, et apud nouiter conuersos, noua fierent omnia, atque tradendarum disciplinarum, instruendorum que discipulorum noua esset ratio", como exclama Alonso de la Veracruz O.P. en el prólogo de su *Phisica speculatio* (México, 1557). Francisco Cervantes de Salazar alude al "Indorum collegium" franciscano donde Antonio Valeriano, un indio, enseña el latín "con tanta propiedad y elegancia que parecía un Cicerón o Quintiliano", al decir de un contemporáneo que usa esta forma retórica convencional del elogio tópico mediante una comparación superlativa (*Überbietungsvergleich* en término de Ernst Robert Curtius). Sin embargo, el gran proyecto del Tlatelolco fracasó en la medida en que la población india se ve cada vez más marginada en el proceso de consolidación de la sociedad criolla. Osorio Romero (1991, 11) alude a un incidente significativo cuando con motivo de la visita de Fray Alonso Ponce al Colegio de Tlatelolco en 1584, los pocos estudiantes que habían quedado representaron una farsa dramática en que se burlan de quienes les ponían en ridículo como *psittaci* (papagayos) a causa de su fervor latinista, desdén ofensivo que pone de manifiesto la subyacente conflictividad y rivalidad sociales. Al final de la primera etapa de este proceso de aculturación indígena sobresale, como síntesis del recorrido, la ya citada *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579 y varias reediciones hasta 1587) de Fray Diego Valadés, mestizo de Tlaxcala, libro concebido en los años de su actividad sacerdotal y docente en México. La obra contiene una verdadera "historia Indorum" en defensa de sus compatriotas y dirigida expresamente a ellos con el triple objetivo de su *conversio, mansuefactio*

---

[2] *De habilitate et capacitate gentium sive Indorum noui mundi nuncupati ad fidem Christi capessendam, & quam libenter suscipiant* (Roma, 1537). El único ejemplar que se conserva se encuentra en la John Carter Brown Library, Providence.

y *pacificatio* por medio de la retórica —la de Cicerón y Quintiliano cristianizadas— y conforme a las funciones atribuidas al arte de la oratoria sagrada en la época postridentina.

2. El impacto jesuítico en el desarrollo de la latinidad novohispana

La llegada de la Compañía de Jesús a Nueva España en 1572 es de importancia decisiva para la consolidación y expansión del cultivo del latín bajo el signo de la Contrarreforma y según las exigencias de la sociedad criolla. Rompe, por un lado, con los métodos de enseñanza puestos en práctica durante medio siglo, pero continúa fortaleciendo la posición del latín. El establecimiento rápido de una red de más de 30 colegios repartidos en tierras novohispanas y la introducción de la *Ratio Studiorum* en su versión definitiva de 1599 para todos los colegios jesuitas en el mundo, echan los cimientos para la institucionalización homogénea y casi monopolizada de la enseñanza del latín. El fruto será el auge de la cultura clásica hasta la expulsión de los jesuitas en 1767. El éxito del nuevo método se funda en una amplia reforma pedagógica y renovación de los estudios auspiciados en parte por el momento de cambio social y crisis económica en que los jesuitas llegaron al Virreinato. El informe que el Padre Vicente Lanuchi manda a Roma en la obligatoria *Littera Annua*, fechada el 1 de enero de 1577, detalla las actividades escolares, basadas en composiciones poéticas, discursos, disputaciones y declamaciones, iguales en la Ciudad de México a las de cualquier otro colegio en aquella época.

Las representaciones teatrales y oraciones académicas cobran una especial importancia educativa pública. En el programa de la clase de retórica, el ejercicio de composición latina en los tres géneros poéticos está en el centro de los ejercicios. El desarrollo del carácter y talento intelectual del joven implica el entrenamiento de la *actio* —gesto, voz en la declamación— y de la capacidad de memoria. Aparte del aspecto didáctico el teatro se sitúa en el marco de la cultura festiva y representativa del Barroco. Se organizan festejos y regocijos para las más diversas ocasiones (canonizaciones, patrocinios de santos, inicio o fin de cursos, entradas de virreyes o altas personalidades eclesiásticas, Corpus Christi). El espectáculo teatral dirigido a todos los sentidos, con el suntuoso aparato verbal, musical, figurativo y mímico, siempre es una demonstración impresionante que exalta el poder, pero también transmite una lección moral, un mensaje edificante. Como ocurrió en España, las piezas mezclaron muchas veces el latín y el castellano para atraer y divertir a un público más amplio; pero, por cierto, también para facilitar la puesta en escena, aunque fuese en contra de lo estipulado

por la *Ratio Studiorum*[3]. En las fiestas públicas —con su arquitectura efímera llena de figuras simbólicas y alusiones ingeniosas, cultas y conceptuosas— está omnipresente no sólo la tradición mitológica grecolatina, sino también la mezcla de las lenguas latina y española en los emblemas, epigramas, inscripciones y otras poesías presentadas con tal ocasión.

Los maestros de las clases de gramática, retórica y poética compilaron sus propios manuales. La licencia que acompaña la *Introductio in dialecticam Aristotelis* del Padre Francisco de Toledo S.J. (México, 1578), especifica el programa de textos canónicos necesarios para la enseñanza que el impresor puede sacar a luz sin censura previa:

> Fabulas, Caton, Luys viues, Selectas de Ciceron, Bucolicas de Virgilio, Georgicas del mismo, Summulas de Toledo y Villalpando [...], libro cuarto y quinto del padre Aluarez de la Compañía, Elegancias de Laurencio Vala [...], Ouidio de Tristibus, & Ponto, Michael verino [...], officios de San Ambrosio [...], Marcial purgado, Emblemas de Alciato, Flores poetarum, y otras cosas menudas como tablas de ortographia y de Rethorica.

Aparentemente, sólo una parte de este programa editorial se llevó a cabo. La trayectoria de los preceptistas jesuitas en materia de gramática y retórica latinas constituye, desde finales del siglo XVI y hasta el siglo XVIII, un capítulo importante en la historia de la enseñanza en el México colonial. En materia de gramática y retórica Vives y Erasmo son las autoridades que presiden la evolución en la fase fundacional. Para el uso en los colegios de la Compañía se difundieron en innumerables ediciones y arreglos la gramática del Padre Manuel Alvares y la retórica del Padre Cipriano Suárez, cuya autoridad consagra la *Ratio Studiorum*.

En México, los libros de texto redactados por Bernardino de Llanos S.J. (1557-1639) acompañan el nuevo auge de la latinidad. En su antología *Illustrium autorum collectanea* (México, 1604, ²1620), recopila extractos de doctrina retórica sacada de los jesuitas Bartolomé Bravo, Pedro Juan Núñez y Cipriano Suárez, mientras que los *Solutae orationis fragmenta* (México, 1604 y tres ediciones posteriores hasta 1641) reúnen textos de César, Cicerón, Esopo, Quinto Curcio, Salustio, Tito Livio y Valerio Máximo. Le sucede en esta labor de enseñar y de arreglar el material de textos confiables para la formación de estilo y gusto el Padre Tomás González (1593-1659) con su *Florilegium ex amoe-*

---

[3] Véase *Monumenta Mexicana* (1956, I, 257s., en traducción en Osorio 1989a, 152). Johnson (1941) registra un número importante de funciones.

nissimis tam veterum quam recentiorum poetarum (México, 1636) y el *Thesaurus poetarum* (México, 1641), adaptación de la obra lexicográfica del mismo título de Pedro de Salas S.J. (Valladolid, 1616). Como profesor del Colegio de San Pedro y San Pablo durante casi 30 años Tomás González redactó también una *Summa totius rhetoricae* (México, 1646, ²1653). Otro profesor del famoso claustro, Pedro Flores, compuso igualmente un *De arte rhetorica* en dos libros, hoy perdidos. Ignacio Osorio Romero (1989, 153) califica el tratado anónimo *In totius rhetoricae libros* (ms. 1631 de la Biblioteca Nacional de México) como "la exposición más metódica de la retórica tradicional que se haya escrito en la Nueva España". A pesar de haber muerto prematuramente, Baltasar López (1610-1650) alcanzó fama como "Cicerón de la Provincia" y se le atribuyen *Quinque libri rhetoricae*. Cicerón es el modelo insuperable durante el siglo XVII (por ejemplo, con una selección de las *Epistolae ex familiaribus*, México, 1656, y *Orationes XII selectae*, México, 1693). Contrasta la rica producción de manuales de retórica en la primera mitad del siglo XVII con la escasez en la segunda parte a pesar del extenso cultivo de una poesía y prosa altamente alambicadas también en la literatura española de la época. En doctrina retórica apenas sobresalen otros maestros fuera de la Compañía; cabe mencionar a José Jiménez O.F.M. quien compuso (¿copió?) en 1703 una serie de tratados retóricos y poéticos que forman un conjunto de *Rhetorica Christiana* según el modelo de Fray Diego Valadés (ms. 1619 de la Biblioteca Nacional de México).

En materia de gramática escolar, Antonio de Nebrija conserva una aplastante vigencia en Nueva España hasta el siglo XVIII. Este hecho habrá contribuido al estancamiento formalista de la teoría y enseñanza de la gramática latina que se mueve lejos de las disputas filológicas y cambios que ocurren en Europa. Sirva de ejemplo la obra de Santiago de Zamora S.J. (1670-1727), otro "Cicerón indiano", autor de cuatro compendios de gramática basados en la refundición de las *Introductiones Latinae* que preparó Luis de la Cerda S.J. (1613) de los cuales se conocen un total de 11 ediciones.

El típico ejemplo de un libro de apuntes para el uso en clase ofrece el manuscrito misceláneo 8317 de la Biblioteca Nacional de Madrid, procedente de un colegio de jesuitas en México que hasta ahora pasó inadvertido (véase *Inventario* 1988, XII, 301s.). El códice de 290 folios fechado en 1680 recoge textos escritos por diferentes manos; algunos datan de 1623, 1631, 1637, 1639 y 1644. Los nombres de autores son muchas veces rayados (por ej. el P. Baltasar López, Diego de Medina, Bartolomé Pérez). Además de reglas de contar, recetas para hacer medicamentos (fols. 12r.-20v.), la copia incompleta de la *Chronographia o reportorio delos tiempos* de Jerónimo de Chaves (Sevilla, 1548, 1566), dos impresos (Hieronymus Pollidorus, Descriptio Urbevetani, Orvieto, sin fecha

e incompleto; Baltasar López, *Oratio pro instauratione studiorum habita in collegio Mexicano S.J. anno 1644*, México, 1644), "Sententiae aliquot de amore venereo" así como sentencias sobre la forma, la brevedad de la vida y citas virgilianas, la compilación recoge no sólo un gran número de discursos académicos festivos, pláticas piadosas en alabanza de la Virgen o de Santos como San Ildefonso y San Ignacio, declamaciones, "varia praeludia ad aliquot quaestiones", sino también una antología de epigramas y otras poesías circunstanciales (algunos en castellano) presentados problablemente para certámenes escolares. De particular interés es el Liber quartus orationum (fols. 186r.-271v. más un folleto impreso), la parte más extensa del manual que reune tres oraciones tanto del P. Baltasar López como del P. Bartolomé Pérez y otras de Diego Medina, Diego de los Ríos, José Semino, Salvador de la Puente, Jerónimo de Lobera y una oración anónima. Los profesores/autores representados con más frecuencia en la selección de textos son los Padres Bartolomé Pérez y Baltasar López. Sin embargo, esta colectánea en buena parte caligráficamente escrita no alcanza la calidad literaria del semejante ms. 1631 de la primer mitad del siglo XVII conservado en la Biblioteca Nacional de México.

3. La musa neolatina

La poesía neolatina está vinculada en dos planos tanto al programa educativo como a la cultura festiva de la época. Es, por un lado, ejercicio para hacer gala del dominio pertinente de la latinidad, y, por otra parte, se trata de poesía circunstancial, compuesta por encargo y convención o presentada en certámenes u otras ocasiones. Este condicionamiento se traduce en un alto grado de artificialidad lúdica que caracteriza generalmente la producción de textos poéticos. Los autores se empeñan en vencer las dificultades formales más sofisticadas para demostrar su arte y maestría. Por eso abundan tanto los laberintos, palíndromos, versos retrógrados, paromofrones. El laberinto es un poema elaborado con tal ingeniosidad que los versos pueden leerse al derecho como al revés (o en otras direcciones) sin perder sentido. En su poesía castellana, Sor Juana Inés de la Cruz recurre a la misma técnica de composición. El palíndromo es otra figura sumamente artificiosa que presenta la misma serie de letras tanto si se lee de izquierda a derecha como a la inversa, por ejemplo:

> Roma tibi subito motibus ibit amor (Sidonio Apolinario).

Hay una marcada preferencia por ciertas formas breves como el epigrama[4] y, sobre todo, el emblema, que goza de una boga extraordinaria desde el Túmulo imperial erigido en México con motivo de la muerte de Carlos I descrito por Francisco Cervantes de Salazar en 1560. Los *Emblemata* de Andrea Alciato fueron impresos en México por encargo de los jesuitas en 1577. Así, los poetas cultivan el arte emblemático en castellano y en latín, lo cual pone de relieve una vez más la íntima relación que en la expresión literaria existe entre ambas lenguas. El emblema combina en una unión inseparable la imagen y el texto que se cifran (o descifran) mutuamente en sus esotéricas correspondencias, analogías, alusiones y metáforas. Sólo el avisado consigue entender el sentido conceptuoso y captar el mensaje expresado en forma críptica. En el emblema confluye un rico caudal clásico-mitológico en su significado moral y ejemplar. Sor Juana Inés de la Cruz define su función semiótico-representativa por paradojas y *ex negativo* como

este Cicerón sin lengua,
este Demóstenes mudo,
que con voces de colores
nos publica [el asunto].

El emblema pertenece tanto al ámbito restringido de la enseñanza (*es* una enseñanza) como al de la función comunicativa pública en el marco, por ejemplo, de la arquitectura efímera triunfal o de justas poéticas. Son innumerables los ejemplos de la poesía emblemática, baste citar dos. Francisco de Acevedo S.J., uno de los más famosos maestros de Humanidades en México a fines del siglo XVII, publicó su *Silva o colección de geroglíficos, emblemas, epigramas e inscripciones latinas y castellanas* con motivo de la entrada (1688) del virrey Gaspar de la Cerda (*Sylva explicativa del Arco*, México, 1689). Por encargo del Cabildo metropolitano, Sor Juana escribió su *Neptuno Alegorico, Oceano de Colores, Simulacro Politico* (México, 1680) en honor del virrey Tomás Antonio Manrique de la Cerda y Aragón.

Al lado del arte emblemático, las *literariae concertationes* (Francisco Cervantes de Salazar), los certámenes literarios, justas poéticas y festejos forman el marco social en que se manifiesta la vida literaria. La poesía neolatina de circunstancia se cultiva ampliamente, como ocurre en toda Europa, en la época del Humanismo y Barroco, en poemas laudatorios antepuestos a los libros. Si

[4] Por ejemplo los *Epigrammata aliqua, quae ad faciliorem epigrammatis componendi usum adolescentibus poeticae facultatis candidatis composuit Tomás González* (aprox. 1642/1644).

bien son gestos convencionales de amistad y de prestigio, expresan también un tipo de comunicación entre eruditos.

Una idea del nivel y de la intensidad que alcanzó el cultivo de la latinidad en el Colegio de San Pedro y San Pablo bajo la égida de los jesuitas nos lo ofrece el códice misceláneo 1631 de la Biblioteca Nacional de México que, junto con la antología de *Christiana Poesis* en el *Poeticarum institutionum liber* (1605) de Bernardino de Llanos constituye el acervo más substancial de textos procedentes de la mano de profesores y de sus discípulos hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. Contiene instrucciones retóricas, poesía pastoral, composiciones religiosas, una selección de poesías compuestas por los alumnos y dos piezas de carácter dramático del mismo Bernardino de Llanos (así como una copia, fols. 97-109, de la *Tragedia de Judith* del jesuita italiano Stefano Tucci, prueba del rápido intercambio internacional y la importancia atribuida al teatro de colegio). La égloga *Proteus* que lleva el subtítulo *Vaticinium de progressu in litteris mexicanae iuventutis* expresa la gran expectación que alentaba la enseñanza del latín:

> O nova pars mundi, nova tellus et novus orbis,
> perge. Tuis utinam faveant pia numina coeptis
> et longe felix felicia vota secundus
> exitus excipiat [...]
> Tempus erit, nec multum aberit, quin proxima secum
> fata ferunt, cum te totos invecta per amnes
> fama canat, liceatque tuum diffundere nomen
> ultra Indum et Gangem roseique cubilia solis
> (en: Osorio 1979, 68).

La poesía de inspiración religiosa es, en gran parte, obra de clérigos. Su cultivo se justifica, además, por una poética teológica que interpreta la poesía como "teología escondida": el vate es el poeta teólogo. Erudición farragosa y devoción fervorosa se confunden en esta poesía en cierto modo comprometida con el culto, el dogma y que se nutre de la espiritualidad barroca. Francisco Ramírez deja una *Amoena Sylva latina, sive Epigrammata in laudem Sanctarum Virginum Luciae et Petronilae* (México, 1623), el mercedario Juan de Valencia escribe en 1641 la *Theressiada, sive Teresiae a Jesu elogium disticis Latinis retrogradis*, epopeya que se perdió en un naufragio cuando iba a la imprenta en España. Luis de Mendoza se esfuerza en una *Historia evangelica metrice compacta* (Madrid, 1651) y el fraile franciscano Martín del Castillo ofrece al novicio eclesiástico como ayuda de memoria una *Ars Biblica sive Herma memorialis sacra in qva*

metrice S. Paginae libri, capita, eorumque medulla, memoriae facillime commendantur (México, 1675).

Por los mismos años, el jesuita Mateo de Castroverde comienza a componer un largo *Panegyris Conceptionis Marianae in America celebrata* (1645) del cual se conserva un fragmento reproducido con elogios por Carlos de Sigüenza y Góngora en *Triunfo Parténico que en las glorias de María Santísima [...] celebró la Pontificia Imperial y Regia Academia Mexicana* (1683).

Un caso raro es el de la obra de Guillén de Lámport, de descendencia irlandesa, encarcelado en México bajo sospecha de conspiración, ya que pretendía ser emperador de los mexicanos. En la prisión escribió himnos y paráfrasis de salmos latinos (*Liber primus Regii Psalterii*, manuscrito datado de 1655), en parte métricas, en parte acentuadas, que ostentan un notable dominio del latín (véase Méndez Plancarte 1948).

La poesía religiosa no queda del todo exenta de los juegos técnicos y de los rompecabezas de que estaban plagadas las letras coetáneas. El sacerdote José López de Avilés confeccionó su *Poeticvm Viridarivm in honorem, lavdationem, et obseqvivm, Pvrae admodvm, valde nitidae, ac nimis intemeratae Conceptionis Svpremae Reginae Svpervm, Beatissimae Virginis nec primam similem, nec secvndam habentis, Sacratissimae Dei-Genitricis Mariae, eivsdem Dominae Miracvlosae Mexicae imaginis de Gvadalvpe vocatae nominis literis, lucibus transvmpti, iconis signis, circvmstantiisqve miris mirificae apparitionis, insitvm, ornatvm, variegatvm, atqve contextvm* (México, 1669) en base de fragmentos métricos virgilianos. Su hermano Pedro le anima: "¡Te muestra LOPE LATINO!" celebrando la obra como "sabrosa golosina para entendidos". Guirnaldas de anotaciones eruditas y copiosas glosas marginales encuadran la *Cantiuncula* que contiene la descripción ecfrástica de la Virgen de Guadalupe así como un elogio tópico de México tantas veces cantado desde Cervantes de Salazar en 1554.

La poesía centónica goza de un amplio aprecio en el Barroco colonial. No se trata de defender aquí el modo ni la moda de confeccionar, en un raro juego combinatorio de mosaico, *collage* o *puzzle*, un nuevo poema con versos descompuestos de una reconocida obra clásica; cabe sí recordar que el centón es un fenómeno híbrido, de imitación erudita practicada ya en la literatura clásica tardía, cuando, por ejemplo, Aelia Eudoxia escribió una vida de Jesucristo con fragmentos extraídos de Homero. El centón representa un tipo experimental de reajustar textos. Ello presupone una rara familiaridad con la obra que sirve de cantera, y, al mismo tiempo, una gran capacidad de asimilación. Visto así, el centón es una forma de competir ingeniosamente con un texto canónico, de imitarlo y de apropiárselo en un arreglo que no sea ni copia ni plagio, sino re-

creación y reestructuración de enunciados con materiales existentes dotándoles de un nuevo sentido. Es menos poesía que labor verbalista de filología.

Carlos de Sigüenza y Góngora, en el *Triunfo Parténico*, reproduce una canción compuesta por Francisco de Ayerra con centones de Luis de Góngora (1945, 218-220).

Bernardo de Riofrío, canónigo de Michoacán, compuso otro *hyeraticum opusculum* de este género en 365 hexámetros, el *Centonicvm Virgilianvm monimentvm mirabilis apparitionis Pvrissimae Virginis Mariae de Gvadalvpe extramuros civitatis Mexicanae* (México, 1680)[5]. Con un despliegue de erudición anticuaria, Riofrío antepone a su *epyllion* (con la debida invocación a la Musa y oración de gracias al final) un resumen histórico del centón. Este parte de una explicación etimológica de la palabra según la cual deriva de *Kentrum* o "velum laneum versicoloribus consutum, pallium, tunica, peniculamentum variis consarcinatum coloribus". Así, su poema sería una ofrenda poética semejante a la vestimenta preciosa que cubre las estatuas de la Virgen. Sin embargo, con esto se refiere también curiosamente al carácter verdaderamente intertextual del centón. Le precede, además, un elogio de Bartolomé Rosales, *Aulica Musarum Synodus Crisis Appolinea*. En su ejercicio retórico el autor finge que Virgilio aparece en el tribunal de las musas presidido por Apolo, para otorgarle el premio a la poesía romana resurgida en el Nuevo Mundo como *nova gloria*. Rosales pone en boca de Apolo palabras en alabanza del poeta Riofrío[6].

Juan Rodríguez de León, canónigo de la Catedral de Tlaxcala, presenta una curiosa variante del centón en su *Panegyrico Avgvsto, Castellano Latino, con prosa de lengua propria, y versos dela estraña; mas repetidos los de Lucano, y Claudiano, por ser de Españoles, y menos opuestos Poetas, y Oradores, por estar desengañados* (México, 1639, ejemplar en la John Carter Brown Library). Este sacerdote escribió *Latina carmina et Odoaria* y fue célebre orador latino y castellano. Habla de sí mismo como "amante de la lengua castellana sin ignorar los rumbos de la latina" y explica: "escriuo vistiendome lo ageno, pues dexando

---

[5] Un ejemplar de esta edición de lujo en gran tamaño lo guarda la John Carter Brown Library. El texto ha sido reproducido en Peñalosa 1987, 198-208. José de Villerías y Roelas compuso un poema a la Virgen de Guadalupe en cuatro cantos (1724).

[6] En México fue reimpresa en 1698 la *Via lactea, seu Vita S. Philippi Neri* del canónigo valenciano José Ramírez, centón compuesto de versículos bíblicos y publicado en Valencia, 1678. Bruno Francisco Larrañaga lanzará, un siglo más tarde, el *Prospecto de una Eneida Apostolica o Epopeya [...] intitulada Margileida* (México, 1788, ejemplar en la John Carter Brown Library), en doce cantos, sobre el misionero franciscano Antonio Margil de Jesús de Valencia, Apóstol de Guatemala y Texas, plan que no llegó a ejecutar.

lo Latino, me adornara lo Castellano; y no sucediera el caso del aue Pirata". En su *prosimetrum* dedicado al rey Felipe IV, trata de varios acontecimientos importantes de su gobierno (muerte de Felipe III, casamiento doble de Felipe IV con Isabel de Borbón y del emperador Fernando III con doña María, nacimiento del Infante Baltasar Carlos, guerras de Alemania y Flandes) e intercala en el discurso en "prosa de España" numerosas citas de versos latinos con el deseo de que "la elegancia antigua se dibujara en prosa moderna" (fol. 32v.)[7]. De esta forma crea un *concentus* músico-panegírico y un entramado (o una "bordadura") de textos: "Interpollare natiuum sermonem pruritu nouitatis ingenium audet [...] ne cum linguam Latinam augemus, nostram imminuamus". Esta especie de "intertextualidad" debe representar el justo equilibrio en el uso y prestigio de ambos idiomas. Pero con todo, no se le ocurre usar una lengua artificial en que suene idéntico el castellano al latín, juegos con que se divertieron algunos españoles desde el siglo XVI para comprobar la excelencia del castellano en su conformidad con la romana. Empero, Rodríguez de León no está tan lejos de tal idea, "pareciendo raro portento auerlos conformado, por lo que tienen de comunidad" (fol. 32r.).

4. Sor Juana Inés de la Cruz, cifra y signo de la latinidad novohispana

Sor Juana es una figura cabal y el ejemplo elocuente de la trayectoria de la cultura clásica y su asimilación en México a un siglo desde su traslado al Nuevo Mundo. En su abundante producción poética se encuentran también poemas neolatinos, otros acaso se perdieron o la autora no los consideró dignos de ser recogidos. En alguno que otro texto no consta su autoría con toda seguridad. El hecho de que la Décima Musa se haya dedicado a componer versos latinos es altamente significativo en cuanto a que subraya la importancia que sigue teniendo este ejercicio poético-erudito para la cultura barroca novohispana.

Se ha salvado por fortuna y casi como signo, un volumen de su legendaria biblioteca, a saber, una antología de poesía latina que el abuelo Pedro Ramírez legó a Sor Juana: Ottaviano della Mirandola, *Illustrium poetarum flores* (Lyon 1590), un florilegio muchas veces reeditado en Europa. A la corta edad de nueve años Sor Juana ya había aprendido en 20 lecciones el latín y alcanzó rápidamente

---

[7] En su disertación *Iris de la Eloqvencia* dice: "Claro esta que se enfadaran muchos del Latin, que es calma de los que no estudiaron; passen de largo por lo que no fuere Castellano, y lean lo que entendieren; que los Bilingues acometeran lo dificil, y aun lo rendiran facilmente por lo traduzido; si bien no tan puntual, que no dexe a la variedad sus diferencias".

el dominio de la lengua que poseía su profesor, el bachiller Martín de Olivas, a quien, más tarde, tributará homenaje en una poesía que establece la comparación hiperbólica del maestro con Arquímedes. Al estudiar la gramática latina, la joven se cortaba el cabello, de dos a seis dedos de largo, si no había cumplido con sus deberes a tiempo. En cierto modo, esta anécdota revela de forma impresionante la disciplina a que fueron sometidos los alumnos.

En la *Respuesta a Sor Filotea* la monja defiende su entrega a la poesía con una profusión de citas latinas para documentar que ni siquiera la Santa Iglesia, cuyo idioma oficial es el latín, desprestigió la poesía. Lo demuestra no sólo el cántico bíblico del *Magnificat*, sino también el precioso tesoro de los himnos litúrgicos, desde San Ambrosio hasta Santo Tomás de Aquino. Con ironía y burla se vale (o se esconde detrás) del dicho de un discreto sabio cuyo nombre no aclara:

> no es necio entero el que no sabe latín, pero el que lo sabe está calificado. Y añado yo que le perfecciona (si es perfección la necedad) el haber estudiado su poco de filosofía y teología y el tener alguna noticia de lenguas, que con eso es necio en muchas ciencias y lenguas; porque un necio grande no cabe en sólo la lengua materna (1957, 463).

Con toda la virtuosidad ingeniosa que distingue su modo de pensar y su obra, la monja despliega su registro expresivo en latín. Sus composiciones latinas comprenden himnos sagrados, plegarias y versiones de poesías castellanas en latín, diálogos satíricos, parodias, retruécanos y juegos de palabra (los *jocoseria* tan en boga entre los estudiantes y clérigos desde la Edad Media). Estos niveles formales y estilísticos tan variados son característicos de la práctica y de las aspiraciones poéticas en el apogeo del gongorismo. El manejo virtuoso del latín en la pluma de la monja tampoco se explica sólo como resultado de su afán de afirmarse a sí misma como mujer erudita en medio de los estamentos eclesiástico y académico enteramente dominados por los prohombres, dado que no es ella una "culta latiniparla".

En la poesía de Sor Juana van esparcidas palabras latinas, latinismos, citas latinas, giros retórico-estilísticos sacados o imitados del latín y numerosas referencias cultas a motivos y temas grecolatinos. El recurrir a términos técnicos latinos —de la filosofía escolástica, de la dogmática, de citas bíblicas o de los oficios litúrgicos— no sorprende en las poesías religiosas. La manera alusiva de hablar por alegorías y las referencias simbólicas suponen un conocimiento preciso del sentido propio de las voces técnicas. El Villancico a lo divino n° 223 exalta a la Virgen, invocada como *Sedes Sapientiae* en la Letanía lauretana, como suma de la retórica, que según la definición tradicional es el *ars bene dicendi*. Se aplica

esta definición a la respuesta que la Madre de Dios dio a la anunciación angélica, tal como lo narra el Evangelista (Lc 1, 38). Al mismo tiempo, entra en el juego conceptuoso la asociación con *benedicere* (bendecir), palabra sacada del saludo angélico. El estribillo empieza, pues, con la invitación demonstrativa:

La Retórica nueva
escuchad, Cursantes,
que con su vista sola persüade,
y en su mirar luciente
tiene cifrado todo lo elocuente,
pues robando de todos las antenciones,
con Demóstenes mira y Cicerones (1952, II, 12).

En las quintillas que siguen, Sor Juana canta la alabanza a la Virgen desarrollando con sutiles alusiones la interpretación de una serie de términos técnicos de gramática y retórica como "rhetorica nova", por ejemplo, *exordium* significa la Concepción Inmaculada, *narratio* se aplica a la vida de la Virgen, *Confirmatio* corresponde a su muerte y *epilogus* a la Asunción; *emphasis* indica el nacimiento de Jesús. Siempre aplicados a María, Sor Juana introduce, además, *genus iudiciale, tropos, figura, metaphora, propositio, syllogismus, synekdoche, antonomasia, flores rhetorici, aenigma, persuasio, oratio* (en el doble sentido de discurso y plegaria) elevando así la retórica a una amanerada prefiguración mística.

El Villancico n° 220 ensalza a María como "Maestra Divina de la Capilla Suprema", dando un sentido alegórico a una serie de términos musicales en combinación con fórmulas bíblicas o litúrgicas (*Ecce ancilla*). El Villancico n° 246 "Oigan, oigan, deprendan// Versos Latinos" presenta a San Pedro como maestro y catedrático de latinidad de la "clase de mayores", en que se enseña la prosodia y métrica latinas. En este contexto el fenómeno fonético del diptongo es interpretado como señal alegórica de un misterio de la fe, la unión hipostática de la naturaleza divina y humana en la persona de Jesús. Pero también hay alusiones cómicas a la triple negación de San Pedro en su encuentro con la criada (Mt 26, 69-75) como acto malogrado del arte de bien decir:

A su Maestro vengando
un verso heroico empezó
mas negando,
el pentámetro imitó
cojeando (1952, II, 51).

En las composiciones latinas de Sor Juana podemos distinguir las siguientes particularidades:

1° Algunas poesías (epigramas) están compuestas en metro clásico cuantificante (dísticos). Si bien representan sólo una muy pequeña parte de su producción latina, manifiestan el dominio formal y estilístico que poseía Sor Juana y que no era nada ocasional. Estas poesías no pueden ser improvisaciones, sino que resultan de una disciplinada lectura y expresión cabal en el latín clásico.
2° Son más numerosas las décimas, romances, liras y glosas en que Sor Juana emplea la lengua latina adoptando, sin embargo, la prosodia y métrica castellanas. Para los filólogos puristas tales productos mixtos constituyen una grave infracción, censurada como barbarismo. Como es sabido, la poesía rítmica latina remonta ya a la Edad Media y en el Siglo de Oro es un fenómeno común, hasta incluso con formas híbridas como ser sonetos en latín. Sor Juana compuso quintillas en latín (n° LI), décimas (n° 133, 134), endechas (n° 252, 255, 266), romances o coplas (n° 218, 245), liras (n° 274) y una especie de secuencia (n° LI):

> nam cum absit Ars divina
> a qua Verbum discebamus
> Lingua obmutescet Latina (1952, II, 304).

3° Forman un caso especial las versiones latinas que Sor Juana hizo de sus propias poesías (por ejemplo, n° 133, 134) o de otras piezas. Esta práctica se encuadra igualmente en una larga tradición así en España como en Europa. Hay, entre otras, versiones del soneto *No me mueve, mi Dios*, de la *Celestina*, del *Lazarillo de Tormes* y de *Guzmán de Alfarache*, de la *Diana* de Montemayor y del *Licenciado Vidriera* de Cervantes. No son juegos pedantes y fútiles, sino tentativas muy conscientes de incorporar lo mejor de la literatura vernacular al patrimonio común de la *Respublica litteraria*.
4° Como lo da a entender la palabra "ensaladilla", se trata de poesías circunstanciales en una jerga híbrida, en que el habla de los esclavos se mezcla con el náhuatl, el latín, el castellano; a veces Sor Juana introduce algunas palabras vascas. Se trata de composiciones jocosas y satírico-cómicas con pequeños cuadros costumbristas. Estas escenas dialogadas reflejan obviamente ciertas situaciones conflictivas en la vida colonial con sus respectivas dificultades de comunicación —las interferencias, deformaciones y violaciones de normas lingüísticas— en una sociedad en que conviven diferentes razas, culturas, distintos niveles educativos y estratos sociales. Sor Juana parodia implacablemente el empleo seudo-erudito de palabras latinas, los latinajos y el latín eclesiástico rudimentario en boca de legos poco instruídos. Las poesías macarrónicas constituyen un nutrido corpus en la obra de la monja. Tradicionalmente el sacristán es el blanco de sus invectivas. A maitines canta (n° 249, vv. 82ss.):

Válgame el Sancta Sanctorum,
porque mi temor corrija;
válgame todo Nebrija,
con el Thesaurus Verborum:
éste sí es el Gallo gallorum,
que ahora cantar oí: qui-qui-riquí (1952, II, 58).

El poema n° 290 pone en escena una disputa burlesca entre dos sacristanes con fragmentos de textos litúrgicos archiconocidos. Pero detrás de este centón cómico trasciende una lección seria que sugiere la paradoja al final del estribillo con referencia a los misterios inefables de la fe en el lenguaje humano:

Oíd, Zagalejos,
en claros Latines
obscuros Misterios (ibíd., 125).

"Coplas de retazo", una especie de parodia del centón, contiene la ensalada n° 258 con un romance del sacristán que remite a los oyentes a una obra suya juvenil (n° 249) de tinte virgiliano:

Ille ego, qui quondam fui
divini Petri cantator
dum inter omnes cantores
dixi: Arma, virumque cano ... (ibíd., 71)

Sólo quien como Sor Juana domina magistralmente el latín, es capaz de sacar tantos efectos irónicos y graciosos de la poesía macarrónica. En el diálogo escénico n° 241 "Hodie Nolascus" un "estudiantón" habla latín. Su interlocutor, un bárbaro, que no sabe ni una palabra de latín, intenta contestar en castellano adivinando en forma de eco lo que dijo el afectado Bachiller. A la frase "Hodie Nolascus divinus/ in Caelis est collocatus" el "idiota" responde: "Yo no tengo asco del vino/ que antes muero por tragarlo".

La ensalada n° 274, una especie de jácara, introduce a un actor que perdió el manuscrito de su papel. Para remediar su mala suerte recita una lira piadosa a la Virgen que se le ocurre de improviso en latín y la declama haciendo el papel de un negro. En la ensaladilla n° 266, sale un espectador anciano en medio de danzas rústicas

que ya algún latín sabía
y que al Arte de Montano [Arias Montano]
enlazaba el de Nebrija (ibíd., 84)

para cantar un himno sobre las lágrimas de San Pedro arrepentido, cuyo refrán todos repiten en coro.
5° Finalmente, Sor Juana se esforzó por escribir textos en lengua hispano-latina. En un raro afán de acrobacia verbal y de apología de la lengua se les ocurrió a ciertos autores españoles desde principios del siglo XVI inventar textos que "en perfecta consonancia" se pueden leer tanto en latín como en español. Tal mescolanza ya de por sí era un síntoma de decadencia de la latinidad, pues queda muy limitada la capacidad expresiva y estructura morfológico-sintáctica en ambas lenguas debido al desarrollo del castellano. En América esta tendencia también repercutió culminando en el *Poema Heroyco Hispano-Latino Panegyrico de la Fundación, y Grandeza de Lima* del jesuita Rodrigo de Valdés (Madrid, 1687, ejemplar en la John Carter Brown Library) a quien un contemporáneo por su "Musa ambidextra" calificó de Góngora latino. Al escribir su endecha n° 252, "Divina María", Sor Juana debe de haber sentido las limitaciones de este ejercicio ingenioso en "latín congruo".

En la obra de Sor Juana la poesía neolatina forma un corpus no muy grande, pero no es un aspecto meramente marginal en su horizonte cultural. Confirma la coexistencia de dos literaturas en la cultura virreinal que coinciden en un acervo común de la herencia clásica— con sus autores modelos, formas y normas, temas técnicas y motivos. Componer versos en latín y en castellano era un ejercicio basado en el mismo principio de *aemulatio* e *imitatio*, según un sistema de reglas retóricas y un repertorio de lenguaje poético correspondiente. Con sus himnos y secuencias litúrgicas, la función de la poesía neolatina de Sor Juana se inscribe en el ámbito eclesiástico. Las poesías espirituales tratan de contenidos dogmáticos mediante una alegorización rebuscada y erudita. Su talante y ejercicio poético se cifra y se justifica en una fórmula sencilla y escueta citada en la *Respuesta*: "Quidquid conabar dicere, versus erat".

El siglo de oro de la poesía neolatina en la Nueva España será el siglo XVIII. Hay un notable florecimiento tardío de la epopeya (José Mariano Iturriaga, *Californias* (1740), Diego Abad y Francisco Javier Alegre), a pesar de que la latinidad en general —igual que en Europa— vaya netamente en declive. La expulsión de la Compañía de Jesús provoca otra ruptura profunda en el sistema educativo y la vida cultural. Pero, caso curioso, desde Italia, donde se habían refugiado muchos padres jesuitas, se emprenderá la última defensa de la latinidad. Gracias a su labor erudita, se difunden en Europa obras latinas traducidas casi inmediatamente al alemán, italiano o francés, las noticias más variadas y completas sobre América, sus lenguas, su historia, antropología y naturaleza. Provoca tal asombro esta actividad que se suscitó una discusión polémica sobre la cuestión de si autores no italianos son del todo capaces de escribir en buen

latín. A mediados del siglo XVIII Eguiara y Eguren, en el *Anteloquium XI* de su *Bibliotheca Mexicana*, hace balance "De Americanorum ingenio, et in litteras amore ac studio": esta disertación forma la primera historia de la literatura neolatina en México, abarcando dos siglos de convivencia e intercambio, del intenso *commercium litterarum* entre las letras hispanas y latinas.

Bibliografía

Fuentes

Cabrera, Cristóbal de. 1548. *Meditatiunculae*. Valladolid: Franciscus Ferdinandus Cordubensis Typographus.

Cervantes de Salazar, Francisco. 1554. *Commentaria in Ludovici Vives Exercitationes Linguae latinae*. Mexici: apud Joannem Gaulum Brisensem.

Eguiara y Eguren, Juan José de. 1755. *Bibliotheca Mexicana sive Eruditorum historia virorum qui in America Boreali nati, vel alibi geniti in ipsam domicilio aut studiis asciti [...]* México: Ex nova typographia in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae destinata.

Gilberti, Maturino. 1559. *Grammatica Maturini. Tractatvs omnivm fere que grammatices studiosis tradi solent a fratre Maturino Gilberto minorita ex doctissimis collectus auctoribus*. Mexici: Antonius Espinosa.

Sigüenza y Góngora, Carlos de. 1945 [1683]. *Triunfo Parténico que en las glorias de María Santísima [...] celebró la Pontificia Imperial y Regia Academia Mexicana*. México: Xochitl.

Toledo, Francisco de. 1578. *Introductio in dialecticam Aristotelis*. México: In Collegio Sanctorum Petri & Pauli, apud Antonium Ricardum. (Ejemplar en la John Carter Brown Library).

Veracruz, Alonso de la. 1557. *Phisica speculatio*. México: Ioã. Pau. Brissè. (Ejemplar en la John Carter Brown Library).

Estudios

Acuña, René. 1995. *Fray Julián Garcés, su alegato en pro de los naturales de Nueva España*. México: UNAM.

Alcina Rovira, Juan F. 1984. *Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus* Meditatiunculae ad principem Philippum. En: *Nova Tellus* 2, 131-163.

Alegre, Francisco Javier. 1956-1960. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Edición de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga. 4 vols. Roma: Institutum Historicum S.J.

Asensio, Eugenio. 1960. La lengua compañera del imperio. En: *Revista de Filología Española* 43, 399-413.

Bellini, Giuseppe. 1997. *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia.

Bénassy-Berling, Marie-Cécile. 1982. *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz*. Paris: Editions Hispaniques.

—; Jean-Pierre Clément; Alain Milhou (coords.). 1993. *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.

Beuchot [Puente], Mauricio. 1993. Textos latinos de filosofía en el México del siglo XVIII. Algunas órdenes religiosas. En: *Nova Tellus* 11, 169-179.

—. 1996. *Retóricos de la Nueva España*. México: UNAM (Bitácora de retórica, 2).

Bielicke, Federico Beals Nagel. 1994. Aprendizaje del náhuatl entre franciscanos y jesuitas en la Nueva España. En: *Estudios de Cultura Náhuatl* 24, 419-441.

Briesemeister, Dietrich. 1986. Rodrigo de Valdés, S.J. (1600-1682) y la tradición poética en latín congruo y puro castellano. En: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 12, 97-122.

Carilla, Emilio. 1946. *El gongorismo en América*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras).

—. 1992. La lírica hispanoamericana colonial. En: Luis Iñigo Madrigal (coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*, t. 1, *Epoca colonial*. Madrid: Cátedra, 237-274.

Chiabò, María; Silvia Vargas Alqueira. 1987. *Catálogo de los documentos latinos del Fondo Jesuítico del Archivo General de la Nación de la Ciudad de México*. México: UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 21).

Cruz, Juana Inés de la. 1951-1957. *Obras completas*. Edición de Alfonso Méndez Plancarte (vols. 1-3) y de Alberto A. Salceda (vol. 4). México: FCE.

Cuadriello, Jaime (ed.). 1994-1995. *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*. México: Museo Nacional de Arte.

Decorme S.J., Gerard. 1941. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*. México: Porrúa.

Föcking, Marc. 1993. Cicero für Indios. Die Rhetorica Christiana des Diego Valadés als Apologie der mexikanischen Indios. En: *Neue Romania* 14, 133-149.

Gallegos Rocafull, José María. 1951. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM.

García Icazbalceta, Joaquín. 1981 [1954]. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Nueva edición, por Agustín Millares Carlo. México: FCE.

Gil, Juan. 1990. El latín en América: lengua general y lengua de élite. En: *I Simposio de filología iberoamericana*. Zaragoza: Libros Pórtico, 97-135.

Gómez Canedo, Lino. 1977. *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa.

—. 1982. *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*. México: Porrúa.

Gómez Robledo, Xavier. 1954. *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México: Editorial Jus.

González Rodríguez, Jaime. 1981. *La idea de Roma en la historiografía indiana*. Madrid: CSIC.

Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Gallimard.

Hausberger, Bernd. 1995. *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie*. Wien/München: R. Oldenbourg.

Heredia Correa, Roberto. 1993. Eguiara y la cultura mexicana. En: *Nova Tellus* 11, 151-168.

—. 1994a. El neolatín en los orígenes de nuestra identidad nacional. En: *Nova Tellus* 12, 197-213.

—. 1994b. *Albores de nuestra identidad nacional. Algunos textos de la primera mitad del siglo XVIII*. México: UNAM.

—. 1995. Nebrija en Tierracaliente. En: *Nova Tellus* 13, 91-106.

Herrera Zapién, Tarsicio. 1984. *Buena fe y humanismo en Sor Juana*. México: Porrúa.

—. 1991. Versatilidad en la poesía latino-mexicana del siglo XVII. En: Ignacio Osorio Romero *et al. La tradición clásica en México*. México: UNAM, 77-107.

Hoch, Christoph. 1997. *Apollo Centonarius. Studien und Texte zur Centodichtung der italienischen Renaissance*. Tübingen: Stauffenburg.

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional. 1988. 12 ts. Madrid: Ministerio de Cultura.

Johnson, Harvey Leroy. 1941. *An edition of* Triunfo de los Santos [1579] *with a consideration of Jesuit school plays in Mexico before 1650*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—. 1942. Nuevos datos para el teatro mexicano en la primera mitad del siglo XVII. En: *Revista de Filología Hispánica* 4, 2, 127-151.

Kobayashi, José María. 1985 [1974]. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. México: El Colegio de México.

Konetzke, Richard. 1964. Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas. En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 1, 72-116.

Kügelgen, Helga von. 1997. La línea prehispánica. Carlos de Sigüenza y Góngora y su *Teatro de Virtudes Políticas que constituyen a un Príncipe*. En: Karl Kohut; Sonia Rose (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Frankfurt: Vervuert, 205-237.

Lafaye, Jacques. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.

León Portilla, Asunción H. de. 1993. Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana. En: *Anuario de Letras* 31, 205-223.

Martínez, José Luis. 1993. Nebrija en México. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 41, 1-17.

Méndez Plancarte, Gabriel. 1948. Don Guillén de Lámport y su *Regio Salterio* (ms. de 1655). En: *Abside* 12, 2, 123-192; 12, 3, 285-372.

Mignolo, Walter D. 1989. Literacy and colonization: the New World experience. En: René Jara (ed). *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*. Minneapolis: The Prisma Institute, 51-96.

Millé y Giménez, Juan. 1921. Un epigrama latino de Lope de Vega. En: *Revue Hispanique* 51, 175-182.

—. 1924. Versos latinos según las reglas de la métrica castellana. En: *Revue Hispanique* 60, 51-96.

Monumenta Mexicana Societatis Jesu. 1956. Roma: Institutum Historicum.

Navarro, Bernabé. 1995. Fray Tomás de Mercado, lineamentos para una teoría de la traducción. En: *Nova Tellus* 13, 167-191.

Ordiz Vázquez, Francisco Javier. 1989. *El triunfo de los santos* y el teatro jesuita del siglo XVI en México. En: *Anales de Literatura Hispanoamericana* 18, 19-28.

Osorio Romero, Ignacio. 1976. *Tópicos sobre Cicerón en México*. México: UNAM.

—. 1979. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. México: UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8).

—. 1980. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. México: UNAM.

—. 1989a. *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*. México: UNAM.

—. 1989b. La enseñanza de la retórica en el siglo XVI novohispano. En: íd. 1989a, 189-208.

—. 1990. *La enseñanza del latín a los indios*. México: UNAM.

—. 1991. Latín y neolatín en México. En: íd. *et al. La tradición clásica en México*. México: UNAM, 7-76.

Palomera, Esteban J. 1962. *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España: su obra*. México: Jus.

—. 1960. *Góngora en la poesía novohispana*. México: UNAM.

Pascual Buxó, José. 1959. *Arco y certamen de la poesía mexicana colonial, Siglo XVII*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Peñalosa, Joaquín Antonio. 1987. *Flor y canto de la poesía guadalupana: siglo XVII*. México: Ed. Jus.

Pérez Salazar, Francisco. 1940. Los concursos literarios en la Nueva España y el *Triunfo Parténico*. En: *Revista de Literatura Mexicana* 1, 2, 290-306.

Quiñones Melgoza, José. 1986. *Ramillete neolatino. Europa-México siglos XV-XVIII.* Introducción, textos anotados y un copioso apéndice. México: UNAM.

—. 1991. *Poesía neolatina en México en el siglo XVI.* México: UNAM.

Resines, Luis. 1992. *Catecismos americanos del siglo XVI.* Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo.

Ricard, Robert. 1986 [1933]. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572.* México: FCE.

Sartor, Mario. 1992. *Ars dicendi et excudendi. Diego Valadés incisore messicano in Italia.* Padova: CLEUP.

Springetti, Emilio. 1962. Storia e fortuna della grammatica di Emmanuele Alvares S.J. En: *Humanitas* [Coimbra] 13/14, 283-304.

Teuber, Bernhard. 1996. De la colonización alfabética considerada como una de las artes del sujeto. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 44, 541-554.

Vargas Alqueira, Silvia. 1986. *Catálogo de obras latinas impresas en México durante el siglo XVI.* México: UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 16).

—. 1989. *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII.* México: UNAM (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 3).

Viveros Maldonado, Germán. 1998. Hipocratismo y galenismo novohispanos: siglo XVII. En: *Nova Tellus* 16, 117-128.

Walcott Emmart, Emily (ed.). 1940. *The Badianus Manuscript Codex Barberini, Lat. 241, Vatican Library.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Weckmann, Luis. 1984. *La herencia medieval de México.* 2 vols. México: El Colegio de México.

Williams, Jerry M. 1992. *El teatro del México colonial. Epoca misionera.* New York: Peter Lang.

Yhmoff Cabrera, Jesús. 1975. *Catálogo de obras manuscritas en latín en la Biblioteca Nacional de México*. México: UNAM.

Zambrano, Francisco. 1961-1977. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. México: Editorial Jus; Editorial Tradición.

Zimmermann, Klaus; Petra Neuenhaus. 1987. Übersetzung, Entlehnung und Sprachtheorie bei den spanischen Missionaren im Mexiko des 16. Jahrhunderts. En: *Neue Romania* 6, 81-121.

Zimmermann, Klaus (ed.). 1997. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt: Vervuert.

Peregrinos en el Nuevo Mundo: tradición épica y manifestaciones novohispanas

Margarita Peña

"Entró Cortés en México el famoso/ a ocho de noviembre bien contados/ Año de diez y nueve tan dichoso/ para vivos y sacrificados", pronuncia Antonio de Saavedra y Guzmán en una parte del Canto XI de *El peregrino indiano,* impreso en Madrid en casa de Pedro Madrigal, el año de 1599. La fecha de la llegada de Hernán Cortés, el peregrino, a la urbe ignota —Tenochtitlán, o "México el famoso"— nos coloca a casi cinco siglos de distancia de un suceso que marcará no sólo el destino de la tierra novohispana— y de los que en ella habitaban, sino de aquéllos ("no más de quinientos", dirá quizás exagerando el número el propio Saavedra y Guzmán, en otra parte del poema), los españoles, que con el conquistador venían. Una humanidad heterogénea captada para la posteridad en el marco de la crónica de Indias, y exaltada en el molde renacentista de la octava real de la poesía épica. Los que con el conquistador llegaron eran castellanos, andaluces, extremeños, principalmente; hijos segundones de familias hidalgas; campesinos sin tierra; soldados; desocupados, y pícaros; esforzados capitanes, tal un Pedro o un Jorge de Alvarado, emparentados con el poeta Saavedra y Guzmán; o bien, caballerangos, mozos de espuelas, tal un Francisco de Terrazas, padre del poeta criollo de igual nombre. La conquista, y la textura humana de quienes la consumaron, darán lugar en la Nueva España a fenómenos y hechos tempranos: por ejemplo, el resentimiento criollo hacia la Corona y, derivado de él, pero no producto único, la conjuración de los Avila (reseñada por Juan Suárez de Peralta en su *Tratado del descubrimiento de las Indias*, no publicada hasta el año de 1878), motín abortado que ha sido visto como un primer impulso de los criollos de tomar el poder, independizarse de España, "alzarse con la tierra". En lo literario, dará pie al surgimiento de un género de raigambre española: la crónica, que exalta ya la figura del héroe (la de Cortés por López de Gómara, *Historia general de las Indias,* 1552) ya a la masa anónima, al conquistador anónimo; y la poesía épica, de antiguas raíces latinas, en la que el capitán se convierte en héroe, semidiós; y la gesta en mito, en epopeya que incorpora maravillas y prodigios. Ambos géneros, por otro lado, serán de doble filo, estarán preñados de una doble intención: contar los hechos, canonizar, en sentido metafórico, al héroe, por un lado; y por otro, atraer la atención sobre el propio autor. Este será un Bernal Díaz del Castillo o un Diego Muñoz Camargo; un Terrazas, y un Antonio de Saavedra y Guzmán. Dentro de los parámetros épicos, también, pero en otros ámbitos, Ercilla, Oña, Castellanos, Barco Centenera,

Rodrigo de Carvajal y Robles, Gabriel Lobo Lasso de la Vega, quien no vino a Indias y escribió de oídas, por encargo de los descendientes del conquistador, para la gloria de éste, como lo hiciera López de Gómara en su crónica refutada por Bernal Díaz del Castillo. Finalidad última de la empresa literaria vendrá a ser, ya lo sabemos, la consecución de recompensas y mercedes; reconocimiento de servicios y obtención de privilegios.

Género que revela la íntima conexión entre lo estético y lo social, y entre el arte y la literatura, estrechamente relacionado con la historia, la poesía épica novohispana del siglo XVI ejemplifica un afán: la reivindicación del criollo, y de su adalid Cortés, imitando paradigmas clásicos. Es uno de los productos típicos en el siglo XVI, —como lo será el teatro de evangelización, o el de Hernán González de Eslava— del encuentro del Viejo y el Nuevo Mundo. Se suman en la épica la pretensión artística y la intención pragmática, lo que dará lugar a largas relaciones de proezas del autor y sus amigos, como en las *Elegías de varones ilustres de Indias,* de Juan de Castellanos, impresa en 1589, auténtico ícono, altar levantado a la memoria de los que se perdieron en la empresa. Al igual que la crónica, la épica deja constancia del asombro del español —conquistador y poeta— ante las nuevas tierras (Castellanos, Barco Centenera, Ercilla); de las vicisitudes del criollo en su propia patria (Terrazas, Saavedra y Guzmán). Y en una variante de la crónica, el poema épico americano va a organizar sus estrofas de ocho versos endecasílabos básicamente en torno al individuo, al héroe: Cortés, Pizarro, otorgando a lo colectivo el papel de telón de fondo, aun cuando los araucanos, aztecas, ciguayos y caribes en Ercilla, Saavedra, Terrazas y Castellanos ganen, por momentos, terreno como protagonistas. La épica colonial novohispana, que se extiende hasta el siglo XVIII, es en el siglo XVI e inicios del XVII con Gaspar Pérez de Villagrá y su *Conquista de la Nueva México* (1610), género que traduce un momento histórico y un ideal: el apogeo de la hegemonía española en tierra americana; la exaltación del caballero heroico (el Cortés que asoma en Terrazas; Bernardo del Carpio en Balbuena y su *Bernardo o victoria de Roncesvalles* (1624); los dos Alvarado, Pedro y Jorge, además de Cortés, el "peregrino indiano", en Saavedra y Guzmán). Las pervivencias dieciochescas del género serán, por lo menos en la Nueva España, el intento de insuflar vida a un ideal prácticamente difunto, de lo cual dan cuenta *La Hernandía*, del mexicano Francisco Ruiz de León (1755) y *México conquistada* (1798), del canónigo de Zaragoza, mentor de Fernando VII, Juan de Escóiquiz, verdaderos cantos del cisne del género y de su protagonista, Cortés.

Por lo que respecta a la tradición renacentista que nutre la épica americana, hay que retomar los cabos de los modelos proveniente de la cultura y el arte

italianos: *Orlando furioso*, de Ludovico Ariosto, 1516; *Orlando enamorado*, de Matteo Boiardo, traducido al castellano en 1555, y *La Jerusalén liberada*, de Torquato Tasso, traducida hacia 1585. La que se cultiva en América será una épica acorde más con los preceptos de Aristóteles, Homero, Horacio y Virgilio, que con los de la tradición española medieval (salvo en el caso del *Bernardo o victoria de Roncesvalles,* de Balbuena, cuyo tema, por lo menos, procedería de la tradición del romancero)[1]. Por lo que toca exclusivamente a *Orlando furioso,* es sabido que debió ser leído ampliamente, tanto en la traducción de 1549 del aragonés Jerónimo de Urrea, como en diecinueve ediciones más en italiano. Sobre este poeta y traductor hay que decir que figura también en el cancionero novohispano *Flores de baria poesía* con un mote, un soneto y una epístola a Gutierre de Cetina, y ha sido ampliamente estudiado por Maxime Chevalier (1975). Por lo que respecta a Virgilio y su *Eneida,* fueron conocidos a través de las catorce ediciones de la traducción de Gregorio Hernández de Velasco, que circularon a partir de 1555. Maxime Chevalier ha visto huellas de Ariosto en las *Eglogas* de Garcilaso redactadas hacia 1530, en tanto que una *Segunda parte de Orlando,* de Nicolás Espinoza, también de 1555, citada por Chevalier, confirma la difusión en España de la obra ariostesca[2].

En cuanto a la relación arte-literatura, al arte plástico, hay que reparar en presencias europeas que se reproducen en la épica italiana y que teñirán quizás la épica local. Al respecto, vale la pena citar a Symonds cuando apunta:

> No es fácil encontrar en las artes hermanas la analogía exacta de este tipo de poesía, aunque podríamos citar como ejemplos ilustrativos de este mismo espíritu algunos aspectos de la obra de Botticelli y Piero di Cósimo, algunos grabados de la primera época de Robeta y el Maestro del Caduceo, ciertos bajorrelieves de Amadeo, o algunas ilustraciones de los muros de la capilla de San Francisco en Rímini, una Circe de Dosso Dossi en el palacio Borghese de Roma y alguna que otra aguafuerte de Mantegna (Symonds 1957, 166).

---

[1] Sobre esto ha dicho Maxime Chevalier (1966, 373): "Al lado de las manifestaciones de un patriotismo impetuoso, se puede constatar en Balbuena una huella profunda de la tradición literaria española que, en principio, se manifiesta en el nivel de la información, en reminiscencias del texto de la *Crónica general* [...]. Sin embargo, Balbuena debe más todavía al 'romancero', que le ofrecía sugerencias incomparablemente más ricas". Cuando habla del "patriotismo" de Balbuena, lo hace en relación con España, y no con México.

[2] Sobre esto y lo relativo a la épica que se escribe en América en el XVI cf. Peña 1992, 212ss.

Una lectura cuidadosa del *Bernardo*, el poema épico de Balbuena, permitiría, sin duda, localizar tópicos pictóricos relacionados con la plástica renacentista dentro del fárrago del poema narrativo, así como los sonetos de Francisco de Terrazas que empiezan diciendo "¡Ay basas de marfil, vivo edificio..." y "Dejad las hebras de oro ensortijado" (números 255 y 120, respectivamente, del cancionero *Flores de baria poesía*) permiten entrever en la metáfora manierista un modelo femenino semejante a la Venus y a la Primavera pintadas por Botticelli, o a las féminas de Domenico Ghirlandaio.

Lo próximo y lo lejano se juntan y se confunden. En este punto de una presencia renacentista en América y la Nueva España, en particular, habría que retomar, para cuestionarlo, lo afirmado por Jacques Lafaye, quien en su trabajo intitulado "¿Existen 'letras coloniales'?" niega "el nacimiento de una 'literatura americana' en aquella época" (el siglo XVI), concluyendo que "más propiamente se ha de hablar [en lo que concierne a América] de una aportación a la literatura española" (Lafaye 1994, 644). Se asoma sólo de paso al género épico al mencionar *La Araucana* (en su edición de 1569), de la que dice "que si bien de tema indiano y chileno, es de estilo renacentista hispano-italiano, amén de que el autor no fue siquiera un criollo chileno, sino un conquistador español" (ibíd.). Por nuestra parte, pensamos que no puede negarse la existencia y validez de una literatura propiamente americana y novohispana ya en el siglo XVI la que, sobre la base de la tradición del arte y la cultura latinas y las novedades renacentistas italianas, crea productos únicos, con personajes y temas propios; literatura americana temprana que es asimismo, aportación a la literatura española a partir de su *ser específico*. El que algunos de los autores hayan sido españoles, como lo señala Lafaye, y no criollos, mestizos o indios, tales Cervantes de Salazar y González de Eslava (en la crónica y el teatro respectivamente), no invalida los rasgos novohispanos de sus producciones literarias. Son escritores españoles como la élite intelectual de mediados del XVI en México lo era; los criollos apenas iban creciendo, y los indios y los mestizos se refugiaban en el reducto nostálgico y memorioso de la crónica de Indias (Hernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl). Tomemos, como ejemplo, los *Diálogos latinos* de Cervantes de Salazar. Aunque obedeciendo el modelo renacentista del diálogo y estando plagados de referencias visuales, en lo arquitectónico, a la cultura europea —referencias a Vitrubio—, son novohispanos en cuanto a la atmósfera; en cuanto a los usos y costumbres indígenas descritos (imágenes del *tianguis*, verbigracia), que despiertan el pasmo del autor; la presencia de nahuatlismos en el diálogo segundo de *México en 1554*. Es novohispano el itinerario preciso de los tres personajes españoles que dialogan a lo largo de la ciudad naciente. Casi lo mismo podría decirse de los coloquios sacramentales de Eslava, representados

en ocasión del recibimiento en la ciudad de México de arzobispos y virreyes, algunos de ellos ricos en alusiones a la vida novohispana, y que por esto, por momentos, vienen a ser literatura de circunstancias teñida de crítica social, es decir, literatura intrínsecamente novohispana vertida en el molde del auto religioso peninsular. Resultaría difícil ver *Nuevo Mundo y conquista* o *El peregrino indiano,* de Terrazas y Saavedra y Guzmán, respectivamente, como meras aportaciones locales a una tradición amplia de épica europea, sin una identidad americana real. Equivaldría a negar la sociedad que las produjo y las condiciones que las motivaron: el "resquemor criollo", por ejemplo; implicaría considerar a esa sociedad entera, empleando los términos del mismo Lafaye, una curiosa entelequia sin sustento propio, flotante en el aire[3].

Retomemos los cabos. Cabría definir la poesía épica novohispana en el siglo XVI como aquélla que, ajustándose a las premisas formales y las modas estéticas de la épica italiana renacentista y ocasionalmente, de la tradición épica española, incorporando destellos de la plástica europea contemporánea a través de eventuales influencias ariostescas, adquiere identidad propia al tratar el fenómeno de la Conquista y recrear el personaje del caballero transmutado en conquistador.

Quizás el sentimiento que en la Nueva España dará lugar a la redacción de poemas épicos con una intención reivindicativa pueda rastrearse en la obra de un

---

[3] Por lo demás, algunas afirmaciones en este trabajo parecen hechas un tanto a la ligera. Por ejemplo, que Juan Ruiz de Alarcón, "trasladado muy joven a Madrid, adquirió allí su fama" (1994, 642). No se sabe la fecha exacta en que Ruiz de Alarcón se instala en Madrid, aunque King (1989) considera que pudo ser hacia 1616. Para entonces, el autor contaría con 36 años de edad, si se acepta la fecha de nacimiento de 1580/81. Lafaye se está refiriendo más bien, a la primera estancia de Alarcón en España, entre 1600 y 1607, en la que estudió en Salamanca, y vivió temporalmente en Sevilla, pero no se sabe que haya residido en Madrid. La residencia aquí tendría lugar de 1616 a 1639, año de su muerte. Lo mismo cuando dice que Alarcón es "caso típico de un fenómeno y una generación madrileños". Sí, en cuanto al fenómeno de la "comedia" que se escenificaba en teatros y corrales; no, en cuanto a lo que puede considerarse, en sentido estricto, como una generación. En el ámbito de la comedia madrileña coexistían autores pertenecientes a diferentes generaciones y promociones: Lope de Vega, nacido en 25 de noviembre de 1562; Ruiz de Alarcón, en 1580; Pérez de Montalbán en 1602, para no mencionar sino a tres de ellos.

En cuanto a la poesía lírica en América en el siglo XVI, tal como se desprende del ensayo citado, parece desconocer Lafaye la existencia del cancionero *Flores de baria poesía*, recopilado en la ciudad de México en 1577, el cual reúne a poetas españoles y novohispanos, como Terrazas, quien aporta cinco sonetos, y otros como Martín Cortés, hijo del conquistador, junto a Cetina, Acuña, Figueroa, de la Cueva, etc. El cancionero, muestra de poesía de influencia petrarquista, pone los cimientos de una literatura novohispana naciente. Equivale, en cierto modo, a las producciones de los miembros de la Academia Antártica en Perú (cf. Peña 1980).

genealogista. Esta es la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* de Baltasar Dorantes de Carranza, receptáculo en el que se vierte el resentimiento criollo ante la prepotencia del peninsular venido a Indias posteriormente, detentador de privilegios y mercedes que se escatiman a los hijos de los españoles conquistadores. Escrita hacia 1604, su autor era descendiente de Andrés Dorantes, el que acompañara a Alvar Núñez Cabeza de Vaca en sus "naufragios". En la relación se da cuenta de la existencia de poetas como Terrazas, Arrázola, Saavedra y Guzmán, y el sevillano Mateo Rosas de Oquendo. Inflamado de indignación, Baltasar Dorantes endereza la diatriba contra los advenedizos que

> tomando ellos y ellas títulos y dones fingidos, con mil embustes con que se consiguen la grandeza con que crecen en esta tierra, murmurando de ella y aniquilando a los que lo merecen [...] (en: Peña 1989, 39).

Reproduce la ira del vitriólico Rosas de Oquendo cuando éste exclama "Minas sin plata, sin verdad mineros" en su *Sumaria relación*, a un tiempo padrón de pobladores, genealogía, recopilación de fragmentos poéticos, y discurso en el que se da salida al famoso "resquemor criollo" de aquéllos que, como Dorantes de Carranza, veían amenazados su "status" de descendientes de conquistadores por disposiciones de la Corona, que suspendía la encomienda en tercera generación. Pertenecía Baltasar Dorantes a una bien fundada estirpe de conquistadores y primeros pobladores. Una incursión reciente en el Archivo de Indias me permitió dar con un acta de embarque de pasajeros en la que figura un Andrés Dorantes, posiblemente hermano o hijo del genealogista, quien viaja a la Nueva España en el año de 1608, en la misma flota en la que vienen Juan Ruiz de Alarcón, Mateo Alemán, y Fray García Guerra, recién nombrado Arzobispo. Es evidente que los miembros de algunas familias novohispanas prominentes como los Dorantes, Suárez de Peralta, Terrazas, Ruiz de Alarcón, Carmona Tamariz (avecindados estos últimos en la ciudad de Puebla), vivían en un movimiento pendular constante, de ida y vuelta, entre la Colonia y la metrópoli.

Francisco de Terrazas es, por varias razones, personaje importante en la vida colonial en la segunda mitad del siglo XVI. Nacido aprox. 1524 o 1525; hijo del mayordomo de Hernán Cortés; dueño de encomienda en Tenancingo; poeta al itálico modo, participa en el códice *Flores de baria poesía* con cinco sonetos de los cuales el que empieza con el verso "¡Ay basas de marfil, vivo edificio!" (no. 225) podría ser considerado el primer poema erótico de la literatura mexicana. Pudo haber viajado a España en algún momento de su vida, ya que Cervantes lo menciona elogiosamente en el "Canto de Calíope", de 1584; y a su muerte, ocurrida quizás hacia 1600, Alonso Pérez escribe un elogioso epitafio. Este

Alonso Pérez es, seguramente, el mismo librero madrileño que costeó la edición de la *Primera parte* de las comedias de Juan Ruiz de Alarcón (Madrid, 1628) y padre, asimismo, del autor dramático Juan Pérez de Montalbán. El hecho de que haya conocido a Terrazas, posiblemente por razones librescas, permite aventurar que hubiera costeado la impresión de alguna obra del poeta, hasta ahora desconocida.

Pero Terrazas no será solamente el joven bien educado, poeta latino, toscano y castellano, ornato de la sociedad que lo cobija. En 1563 se ve implicado, junto con Hernán González de Eslava, en la redacción de unas décimas heréticas sobre la ley mosaica que causan el proceso de otros dos personajes, en la ciudad de Guadalajara: el soldado, y poeta a sus horas, Pedro de Ledesma; y el autor y mercader ambulante Juan Bautista Corvera, quienes las difundían. Hacia 1572, también, una denuncia de su cuñado Sebastián Vázquez ante el Tribunal del Santo Oficio, acusa a Terrazas de haberle dado a leer las décimas en cuestión. Y por último, aun cuando una declaración del año 1570 lo caracteriza como "hombre de calidad, señor de pueblos y gran poeta", un extenso proceso penal por homicidio seguido a un personaje novohispano del mismo nombre, perteneciente al parecer a la misma familia, pareciera referirse al poeta. La paleografía del proceso, localizado recientemente, permitirá definir si se trata, o no, del escritor y protagonista de la cultura novohispana (Vol. 222, Ramo Inquisición, AGN, México).

En la "Carta de las damas de Lima a las de México", estrofas 28 y 29, el satírico Rosas de Oquendo —llegado a la Nueva España de Perú hacia 1599, y que aporta una décima a las exequias de Felipe II formadas por Dionisio de Ribera Flores en 1600— se refiere a Terrazas, junto con otros poetas novohispanos, en los términos siguientes: "Y porque más dignamente/ sus alabanzas se canten/ van a buscar el favor/ de Terrazas y González./ Y el divino Balbuena,/ cuyos conceptos süaves/ al viejo mundo se extienden/ porque en el nuevo no caben" (1598, fol. s.n.).

El ser mencionado a la par que González de Eslava permite suponer amistad entre éste y Terrazas. Por lo que toca a Balbuena y sus conceptos que se "extienden" al Viejo Mundo, podemos conjeturar que cuando Oquendo arriba a México, aquél ya habría partido hacia la península en pos de una carrera eclesiástica que culminaría en el arzobispado de Puerto Rico, pasando por la abadía de Jamaica, llevándose consigo su poema épico inconcluso, el *Bernardo*. El calificativo de "divino" lo coloca por encima de los dos novohispanos, y a la altura de los peninsulares Francisco de Figueroa y Fernando de Herrera, que lo llevaron en el siglo XVI.

Junto a una lírica breve, y sin embargo fundamental en el contexto de la temprana literatura novohispana, los veinte fragmentos que se conocen del poema épico de Terrazas, *Nuevo mundo y conquista*, contenidos en la *Sumaria relación* de Dorantes de Carranza, aúnan tradición y modernidad implícitas respectivamente en las lejanas presencias ariostescas (pasadas seguramente por el tamiz de Ercilla) y en el fuerte color americano. Nos encontramos ante una literatura hecha de tópicos que tienden a volverse clichés en la cauda de poemas épicos que parte de un modelo español virtualmente único: *La Araucana*. En la época se escribe a semejanza de Ercilla y es raro encontrar influencias recíprocas entre los demás poetas épicos. Coincidencias las hay, pero procederán de esa fuente española única. Las semejanzas entre un Terrazas y un Saavedra y Guzmán, por ejemplo, estarán dadas no sólo por una gesta, un héroe, y un ámbito comunes, sino también por los préstamos que ambos toman del poema erciliano.

Los cantos de *Nuevo mundo y conquista*, sin título ni numeración, recrean episodios de la conquista de México en alternancia de voces narrativas: en primera persona, que correspondería más bien a la del padre de Terrazas, el caballerango de Hernán Cortés, quien presenció los hechos que relata el poeta, el que habría depositado el relato en los oídos del escritor-niño, una historia personal que cuando éste crezca se convertirá en epopeya. En tercera persona cuando hablan los diversos personajes. La concepción binaria maniquea de dos bandos, españoles e indios, usual en la épica y la crónica, con raíces en el auto religioso primitivo, está dada por personajes como Gerónimo de Aguilar, Valdivia, Andrés de Tapia, por un lado; Quetzal, Huitzel, el cacique Canetabo, en el lado opuesto. Señoreados todos por la figura protagónica del conquistador Hernán Cortés, enérgico, amoroso y protector como un padre, cuyas palabras rezuman sentido providencialista. Se cuela un aire de leve crítica hacia el capitán que detenta privilegios quizás excesivos, pero en suma, se le idealiza y magnifica. En el contexto de este primer poema del ciclo cortesiano (le seguirán *El Mercurio*, obra perdida del bachiller Arias de Villalobos, autor teatral que llegó a América al finalizar el siglo; el poema de Saavedra y Guzmán y los dos de Gabriel Lobo Lasso de la Vega) no dejará de aparecer, por contraste necesario, el tópico del horrendo salvaje. Es una visión que parte de elementos reales, del indígena caníbal, y que se documenta no sólo en lo que de oídas se sabía de los feroces caribes, sino en la presencia cercana a Terrazas en el tiempo, y temible por lo demás, de los aztecas y sus sacrificios humanos. Sobre estos datos, el imaginario europeo del conquistador o del criollo de la primera generación crea el estereotipo de un salvaje mítico, semejante a aquél cubierto de pelambre, que esgrime un mazo, contempla el vacío con ojos fieros, y habita en montes y selvas inexpugnables; el que vemos en grabados medievales y prerrena-

centistas. Son hombres y mujeres feroces, temidos, que pueblan también la escena teatral, como la fiera femenina de la comedia *El animal de Hungría*, de Lope de Vega. Canetabo es la contrapartida del héroe Cortés con su aura mesiánica, en alternancia terrena de Dios y el diablo. Se establece la antítesis: frente a Cristo y su delegado en la tierra, el conquistador que viene a salvar almas y redimir al indígena de la idolatría, mediante la cruz (y la espada), el cacique salvaje e idólatra es el Anticristo mismo. Unos versos del canto en el que se cuentan las andanzas de Gerónimo de Aguilar —soldado español al que las huestes de Cortés encuentran cautivo al desembarcar en las costas mexicanas, adonde llegara diez años antes— lo dicen textualmente:

> Deshácese [Aguilar] llorando de alegría,/ haciendo gracias al bendito Cristo,/ que ya por su bondad libre se vía/ del largo cautiverio en que se ha visto,/ de la infiel y dura tiranía/ del bárbaro poder del Anticristo (en: Peña 1982, 192).

La ambigüedad de dos de los versos hace pensar en que ese Cristo salvador, en una instancia inmediata, podría ser el propio Cortés, que es quien en los hechos libera al cautivo.

Se ha dicho que la imagen de Canetabo se inspira en la de un antropófago de *La Odisea*, y, en verdad, no puede ser más truculenta:

> Digo que vimos la infelice tierra/ del malvado cacique Canetabo;/ que si crueldad, que si maldad se encierra/ en el reino infernal de cabo a cabo,/ la suma, el colmo de ella, en paz y guerra,/ se vio en aqueste sólo por el cabo:/ horrenda catadura monstruosa;/ ronca la voz, bravísima, espantosa,/ la cara negra y colorada a vetas,/ gruesísimo *xipate* por extremo,/ difícil peso para dos carretas;/ debió ser su figura Polifemo./ De tizne y sangre entrambas manos prietas,/ bisojo, que aun soñarlo agora temo;/ los dientes y la boca, como grana,/ corriendo siempre della sangre humana (ibíd., 194).

El retrato en tonos oscuros de ese ser enorme, que no cabe en dos carretas; bizco; de labio *xipate*, es decir grueso y deforme; voz ronca que infunde espanto, y con la cara pintada de rayas negras y coloradas, es en efecto el de un ente mítico. Un Polifemo entre homérico y rabelesiano, premonición de los gigantes de Swift. En todo caso, un ser fantástico. Recordemos que en el mismo siglo, en el teatro de Hernán González de Eslava, los indios chichimecas eran alegóricamente representados como el demonio; habitaban hacia el norte, camino a las minas de Zacatecas, ruta en la que Eslava construye metafóricamente, en el *Coloquio de los siete fuertes*, siete fortalezas, representación de los siete sacramentos con que contaba el cristiano poblador para reducir a los bárbaros,

practicantes, sin lugar a dudas, de los siete pecados capitales. Los salvajes serán, cuando no con horror, vistos con desprecio, como en el "Diálogo segundo" de Cervantes de Salazar, en donde el culto humanista los manda a vivir a los "arrabales" de la naciente ciudad de México[4].

"Bisojo, que aun soñarlo ahora temo". El verso remite al primer verso de un soneto de Terrazas en *Flores de baria poesía* (n° 186) que empieza: "Soñé que de una peña me arrojaba" el cual reproduce una pesadilla del amante causada por el desamor y la crueldad de la dama. El poeta expresa sentimientos de impotencia y miedo al caer en las fauces abiertas de una fiera, como Aguilar en el relato, ante la figura ensangrentada del omnímodo cacique. Estamos, quizás, frente a un rasgo privativo de Terrazas: el de una conciencia exaltada, de una angustia ontológica que se manifiesta al percibir la evidencia del mal, en la épica; o ante la amenaza del abandono, en el soneto. Abandono que para el que ama sin esperanza es, finalmente, también una forma del mal.

Se han ocupado del poeta Terrazas, desde un punto de vista crítico, Marcelino Menéndez y Pelayo (quien lo caracteriza como "el más antiguo poeta mexicano de nombre conocido"; 1948, 33), Joaquín García Icazbalceta, Bartolomé José Gallardo, Pedro Henríquez Ureña, Edmundo O'Gorman y Antonio Castro Leal. Fue amigo de Eslava, como hemos dicho, y pudo haber conocido también a Gutierre de Cetina, que vive en México entre 1550 y 1554, cuando Terrazas debía andar por los veinticinco años de edad, y con quien se le relaciona a partir del cultivo de la poesía italianizante. Han dicho de él que fue más poeta lírico que épico. Lo cierto es que no se pueden emitir conclusiones definitivas sobre su *Nuevo mundo y conquista*, ya que sólo conocemos los veinte cantos que publicó

---

[4] Curiosamente, habiendo sido contemporáneos, hombres cultos ambos, pertenecientes a familias prominentes (Salazar era primo de Alonso de Villaseca, el español más rico por entonces en la Nueva España), parece que Cervantes de Salazar y Terrazas no se hubieran tratado. Los documentos cervantinos (inventario de la biblioteca, disposiciones testamentarias, etc.) recopilados por Agustín Millares Carlo (1986), no mencionan en absoluto a Terrazas. En cambio, se encuentran alusiones a los siguientes personajes conspicuos de la época: Claudio de la Cueva, hermano del poeta Juan de la Cueva, quien le solicita un préstamo de 20 pesos (112); el Corregidor Licenciado Sánchez de Obregón, a quien Juan de la Cueva dedicara una famosa epístola (116 y 117); un Juan Vergara, notario, y un Christóbal de Vadillo, bachiller en Decreto, catedrático de la Universidad, que pudieran ser quizás, el Vadillo y el Vergara no identificados que participan con sonetos en el cancionero *Flores de baria poesía* (124 y ss.); Thomás de la Plaça, deán de la catedral de Puebla, que decorara los muros de su casa con motivos tomados de los *Triunfos* de Petrarca (143). El doctor Francisco Hernández, naturalista y botánico, y el doctor Francisco Bravo, autor de una *Opera medicinalia*, figuran en la sección del inventario de la biblioteca de Cervantes de Salazar (66-107).

Baltasar Dorantes de Carranza en su relación mencionada antes. Es posible, por lo demás, que solamente haya incluido los fragmentos que convenían a sus propósitos de reivindicación criolla.

Baltasar Dorantes de Carranza, también, alude a Saavedra y Guzmán en la *Sumaria relación*. Retoma el episodio de *El peregrino indiano* en el que un soldado español se enamora de una indígena, y al contravenir leyes no escritas, arriesga la vida. Al redactarlo, Saavedra estaba parafraseando, en parte, los hechos del propio conquistador que toma por concubina a Malintzin; y en lo anecdótico, documentando el principio del mestizaje. Del poeta, el genealogista Dorantes dice:

> Don Antonio de Saavedra Guzmán, biznieto del Conde de Castelar, en el Peregrino Indiano, que así como lo es en la historia lo ha sido en ser el primero que ha arrojado algo de las grandezas de la conquista de este nuevo mundo (cit. por Romero Galván 1989, 23).

El linaje insigne del escritor queda probado en el árbol genealógico, según el cual su ancestro lejano sería el Duque de Medina Sidonia. Hijo de Juan de Saavedra y de una nieta del conquistador Pedro Díaz de Sotomayor, el escritor casó a su vez con una nieta de Jorge de Alvarado, y sobrina nieta de Pedro, uno de los protagonistas, junto con Cortés, del episodio de la "Noche Triste". Se desconoce la fecha exacta de su nacimiento, aunque sabemos que el primer puesto público que ocupó fue el de visitador de la Real Audiencia de México en Texcoco, probablemente en 1577, año de la epidemia de *matlatzáhuatl* a la que parece referirse cuando afirma que en ese lugar estuvo por "una mortandad y gran dolencia". Posteriormente sería Corregidor de la ciudad de Zacatecas, hacia 1585. Sobre ella dirá en su obra, dirigiéndose a Felipe III:

> Allí está Zacatecas la famosa,/ Que tanto ha de sus venas produzido,/ De allí, de la gran mano poderosa,/ Sacro Señor, corregidor he sido:/ Cumplí la obligación que era forzosa,/ A mi Rey y señor, como es deuido,/ Con la fidelidad que fue posible,/ Que hazer otro más era imposible[5].

Romero Galván (1989, 41) piensa que por entonces Saavedra debió tener alrededor de 37 años. Si atendemos a que, en gran medida, su partida de la Nueva España se debió al escándalo causado porque dos de sus hijas se vieron envueltas en un proceso inquisitorial en que mediaron denuncias por prácticas hechiceriles para remediar mal de amores, Saavedra y Guzmán debió dejar

[5] *El peregrino indiano*, Canto XI. Para todo lo anterior, ver Saavedra y Guzmán 1989, 40s.

Zacatecas cerca de los 50 años de edad, a finales de la década de los 90, posteriormente al proceso. A las hijas llegó a conocérseles con el sobrenombre de "Las brillosas", y aunque jóvenes, debieron ser mujeres hechas y derechas para la época del proceso. Residuos del polvo que levantó el suceso parecen percibirse en la estrofa en que intenta explicar la pérdida de su puesto de Corregidor. Dice así:

> Y visto que el gouierno yua poniendo/ Como era justo en todo y conueniente,/ Y la jurisdicción Real defendiendo,/ Se conuocó en mi daño cierta gente:/ Fuese de lance en lance esto estendiendo,/ Valiéndose de ayuda suficiente,/ De suerte que me fue quitado el cargo/ sin parecer que ay causa en mi descargo[6].

---

[6] Ibíd. El proceso, que llegó hasta la celebración de un público auto de fe en la plaza mayor de la ciudad de Zacatecas, se guarda en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, de la ciudad de México, y ha sido novelado por Severino Salazar en el libro titulado *Llorar ante el espejo* (México, 1989). Extractamos algunos fragmentos de la deposición de una testigo contra la protagonista, María Rojas, especie de Celestina novohispana sabia, escéptica y escandalosamente subversiva a la cual solían acudir en años anteriores, las hijas del corregidor Saavedra y Guzmán, en busca de alivio a cuitas amorosas: "El 4 de septiembre [de 1599] compareció espontáneamente una mujer que juró en forma de decir verdad [...] Dijo: [...] Como vecina que soy de doña María del Refugio Rojas, ésta siempre me decía que algo andaba mal en el mundo como Dios lo había creado, pues no era perfecto como se decía, ya que ella le hallaba muchos defectos y su tarea era enderezarlo [...] porque no era natural que alguien le quisiera dar su amor a otro que no lo sabe o que no lo quiere [...]. Que ella se desvivía procurándoles amor a quienes no lo conseguían con sus propios medios, ya fuera por una cosa o por otra; retirándoselos a los que ya estaban hartos de él; a otros consolándolos, dándoles esperanza, haciéndoles ilusiones de pelos, uñas, cosas del ser amado o con las artes de su ciencia. Que en toda la comarca se sentía el descontento, ya que de todos lados llegaban a su puerta a pedirle ayuda, desesperados, cuando ya han agotado todos los recursos y todo les ha fallado [...]. Que ella ahuyentaba el miedo que los clérigos ponían en la mente de los penitentes, ya que no era menester confesar los pecados y culpas, pues éstos eran las únicas pruebas de la vida que tenemos los humanos. Que el infierno no existía en ningún lado oculto, que está aquí en la tierra, que le dijera yo *si no vivían en el infierno todos los que trabajaban en el fondo de las minas,* y que todavía hay gente tonta que no lo ve así, por eso el diablo aquí es más fuerte que Dios, pues estaba donde mandaba, en su imperio, y que alguien o yo misma la contradijera, pues a las pruebas se remitía: bastaba con voltear a cualquier lado para comprobar el imperio del mal" (Salazar 1989, 42).

El discurso, extractado, de la hechicera posee, en nuestra opinión, casi una grandeza épica. Expresa lúcidamente los sentimientos de una población marginada en la época misma, segunda mitad del siglo XVI, en que el poeta Saavedra y Guzmán gobernaba como Corregidor el mineral zacatecano, escenario de los hechos, gestaba el poema épico que redactaría ese mismo

La queja de Saavedra se extiende a lo largo de varias estrofas, como aquélla en la que protesta:

> Que no es justo, señor, que lo padezca/ Mi honor, mi calidad, y mi persona,/ Ni aya quien se anime, ni se ofrezca/ A informar falso a vuestra Real corona:/ No se hallará quien más que yo merezca/ Allá, como la fama lo pregona,/ Auerlo mis passados conquistado,/ Descubierto, regido y gobernado (1989, 41).

El último verso señala un hecho en el que todos los hijos y nietos de conquistadores hacían hincapié: los méritos de sus padres y abuelos como descubridores y, a veces, gobernantes de las nuevas tierras. Se rastrea en Bernal Díaz del Castillo; en cronistas, poetas, dramaturgos, y hombres de iglesia. Ejemplo de ello es el juicio de reclamación de mercedes a la Corona interpuesto por Juan Ruiz de Alarcón y su hermano Pedro (futuro capellán del Colegio de San Juan de Letrán, de la ciudad de México), en el mes de febrero de 1613, poco antes de que el dramaturgo partiera definitivamente hacia la península. La reclamación se fundaba en el hecho de que los abuelos, Hernán Hernández de Cazalla y María de Mendoza, así como los padres, Pedro Ruiz de Alarcón y Leonor de Mendoza, habían sido mineros esforzados, descubridores de minas en Taxco; primeros pobladores que nunca habían recibido recompensa alguna de la Corona de España por sus trabajos.

El descontento del criollo de segunda generación que, además de todo, ve amenazados privilegios ya obtenidos, queda explícito en el Canto XV de *El peregrino*, cuyas primeras diecisiete estrofas configuran una amplia perorata, rica en argumentos a favor de los criollos perjudicados, denotativa del estado de cosas que vivían, al finalizar el siglo, algunos grupos sociales novohispanos. Pronuncia Saavedra:

> Suplícoos sacro César, que mirando/ La razón y justicia que tenemos,/ Vays algo de lo dicho remediando,/ Que es grande la miseria en que nos vemos:/ Y a los más beneméritos premiando,/ Que se dé a los demás también queremos,/ Que no es tan poco justo limitarlo/ A quien cualquier Virey quisiera darlo (ibíd., 395).

Apunta aquí Saavedra injusticias y conductas viciadas de los propios virreyes. Por otra parte, tal parece que el calificativo de "madrastra" para la tierra que vio nacer a los nietos de conquistadores, se había popularizado en la segunda mitad

---

año y, por supuesto, vería con total indiferencia el sufrimiento de los indígenas utilizados como bestias de cargas en el beneficio de la plata.

del siglo XVI. Lo encontramos en Dorantes de Carranza, en Terrazas, y en Saavedra, cuando en el mismo Canto XV éste exclama:

> Son los bastardos hijos aburridos,/ De la *mala madrastra* castigados,/ Que son con asperezas impelidos,/ Como de pelo agenno mal colgados:/ O como los que en pueblos no sabidos,/ Andan acá y allá descarriados,/ Y el madero arrojando es su consuelo,/ Y en él albergan su desdicha y duelo (ibíd., 394).

Antes había dicho: "Y digo bien, que soy quien más padece,/ Pues de mi sucessión me han despojado...", añadiendo méritos debidos a su linaje:

> para dezir, sabed que soy casado/ Con nieta del segundo, sin segundo,/ Que ganó con Cortés el nueuo mundo./ Por Iorge de Alvarado el inuencible/ Lo digo, que es de mi mujer abuelo (ibíd., 393).

En conjunto, estrofas memorables son éstas, de un valor histórico y documental indudable. Encontramos en ellas no sólo la manifestación, sino la fundamentación explícita, detallada en algunas partes, de un resentimiento que carcomía a la mitad de los habitantes de esa sociedad compleja, espejeante; a veces enturbiada y oscura.

De todo lo anterior se desprende, que independientemente del empeño literario que Saavedra y Guzmán puso en el poema, concebido durante siete años y redactado según afirma, en cuarenta días de navegación rumbo a los puertos españoles de Sanlúcar de Barrameda y Palos de Moguer, tanto la obra como la exaltación del protagonista Cortés en ella, vienen a ser meros pretextos para conseguir la atención real, que le permitirá al poeta recuperar privilegios, status social perdido, y prevenir desgracias futuras. Su finalidad es utilitaria, pragmática. En este sentido, Saavedra es un criollo representativo de las intenciones y los males que tipificaron y afectaron a su clase acentuados, en su caso, por el malhadado incidente del proceso inquisitorial. No dudamos que en el desarrollo de éste se hayan trabado intrigas y enemistades contra Saavedra, derivadas de su condición de criollo que había alcanzado un lugar prominente en la alta burocracia.

La figura de Cortés es el arma que una generación empuña como símbolo para su defensa y reivindicación. Tal como el autor lo caracteriza en el poema, reúne las características del héroe mítico desde la etapa inicial, que Joseph Campbell ha definido como "la llamada de la aventura". El Canto Primero, que prescinde del exordio tradicional del género épico, en el que suele invocarse a la musa o a la Virgen María, inaugura el poema con la salida de Cortés de la isla de Cuba desafiando a Diego Velázquez, y a lo largo del periplo heroico estructurado en veinte largos cantos en las características octavas, Saavedra recreará las etapas

sucesivas señaladas por el mitólogo J. Campbell: "la ayuda sobrenatural", "el cruce del primer umbral", "el paso al reino de la noche", ejemplificadas, *grosso modo*, en el providencialismo salpicado de prodigios que guía al héroe (ayuda sobrenatural); el triunfo sobre los cholultecas (primer umbral); la llegada a Tenochtitlán y enfrentamiento con el panteón de los dioses aztecas, como Huichilobos y Tezcatlipoca, oscuros y temibles (paso al reino de la noche). Seguirán en el camino del héroe Cortés, las pruebas (batallas diversas, episodio de la Noche Triste, retirada hasta los llanos de Otumba); la mujer como tentación (Malintzin), o lo que Campbell llama "pecado y agonía de Edipo"; la reconciliación con el padre (el primer hijo, bastardo, del conquistador, recibirá el nombre del padre de Cortés, Martín, como también el primogénito habido posteriormente con su esposa española). Seguirán la "apoteosis" (toma de Tenochtitlán el 13 de agosto de 1521), y "la gracia última": entronización de Cortés como capitán y gobernador de la tierra prometida-conquistada, y triunfo absoluto sobre los valientes caudillos aztecas Cuauhtémoc, Cuitláhuac, y Moctezuma[7].

A medio camino entre Ulises, Edipo, y Prometeo, Cortés tendrá en común con este último, que

> se ha precipitado a su meta por medio de la violencia, de la estratagema y de la suerte [...] siendo posible que las fuerzas que ha desequilibrado reaccionen duramente y sea castigado en forma interna y externa, encadenado, como Prometeo, en la roca de su propio inconsciente violado (Campbell 1959, 41).

El castigo de este Cortés prometeico no encontrará, sin embargo, lugar en la narración de Saavedra —que se detiene en el punto del encuentro del conquistador victorioso con Cuauhtémoc vencido y afrentado, prometiendo Saavedra una segunda parte que no llegó a escribir— sino en los romances cortesianos, en uno de los cuales se le muestra haciendo humillantes antesalas en la corte de Felipe II, durante su segunda vuelta a España, cuando se refugia en el pueblecito de Castilleja de la Cuesta, cercano a Sevilla, en donde todavía podrá fundar una academia literaria.

El *corpus* preliminar de la obra es por demás significativo. Junto a la dedicatoria al rey Felipe III, y la aprobación de Antonio de Herrera, reúne diecisiete sonetos laudatorios redactados por personajes peninsulares como Vicente Espinel, Lope de Vega, Juan de Tarsis y Peralta, Conde de Villamediana; el propio Herrera, cronista autor de las *Décadas*; el escribano de cámara del Rey, Miguel de Ondarza, entre otros, amén de los destinatarios de los sonetos

---

[7] Para todo lo relativo a la configuración del héroe mítico, ver Campbell 1959, 35-49.

del autor: la Marquesa de Tarifa, descendiente de Cortés, y el Archiduque Alberto, de la familia de los Austrias. Impresa en Madrid, en la casa de Pedro Madrigal en 1599, a poco tiempo de haber desembarcado, la obra cumplió seguramente su finalidad de devolver a su autor la gracia perdida, puesto que aquél no intentó la prometida segunda parte.

Tanto en la épica escrita por Francisco de Terrazas como en este *Peregrino indiano* de Saavedra y Guzmán, la creación poética se matiza y enriquece al asimilar no sólo lo propiamente social e histórico, sino los avatares particulares de sus autores. Ambas obras son buen ejemplo de fusión entre tradición y modernidad; literatura con perfiles autobiográficos, arte ocasionalmente, y sociedad.

Bibliografía

Campbell, Joseph. 1959. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito.* Traducción de L. J. Hernández. México: FCE.

Cervantes de Salazar, Francisco. 1985 [1554]. [*Diálogos*] *México en 1554* y *Túmulo imperial.* Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa.

Chevalier, Maxime. 1966. *L'Arioste en Espagne. (1530-1650). Recherches sur l'influence du "Roland furieux".* Bordeaux: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux.

Dorantes de Carranza, Baltasar. 1970 [escr. *ca.* 1604]. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España.* Edición facsimilar de la de 1902 a cargo de Jesús Medina. México: Museo Nacional.

Geneste, Pierre. 1975. *Essai sur la vie et l'oeuvre de Jerónimo de Urrea.* 2 vols. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle.

González de Eslava, Hernán. 1958. *Coloquios espirituales y sacramentales.* Edición de José Rojas Garcidueñas. 2 tomos. México: Porrúa.

King, Willard F. 1989. *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español.* Traducción de Antonio Alatorre. México: El Colegio de México.

Lafaye, Jacques. 1994. ¿Existen 'letras coloniales'? En: Julio Ortega; José Amor y Vázquez (eds.). *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo. Actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.* México: El Colegio de México/Providence: Brown University, 641-650.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. 1948. *Historia de la poesía hispano-americana*. Vol. 1. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez (*Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, 27).

Millares Carlo, Agustín. 1986. *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*. México: FCE.

Peña, Margarita (ed.). 1980. *Flores de baria poesía*. Edición crítica. México: UNAM.

—. 1982. *Descubrimiento y conquista de América. Navegantes, conquistadores, misioneros y poetas. Una antología general*. Prólogo, selección y notas de Margarita Peña. México: SEP/UNAM.

—. 1989. *Historia de la literatura mexicana. Período colonial*. México: Alhambra Mexicana.

—. 1992. En torno a la poesía épica colonial. Autores y obras. En: íd. *Literatura entre dos mundos. Interpretación crítica de textos coloniales y peninsulares*. México: UNAM/Eds. del Equilibrista, 211-251.

Romero Galván, José Rubén. 1989. Estudio introductorio. En: Saavedra y Guzmán, 17-62.

Rosas de Oquendo, Mateo. 1598. *Sátira de las cosas que pasan en el Perú, año de 1598*. En: *Cartapacio poético* (manuscrito inédito).

Saavedra y Guzmán, Antonio. 1989 [1599]. *El peregrino indiano*. Edición de José Rubén Romero Galván. México: CONACULTA (Col. Quinto Centenario).

Salazar, Severino. 1989. *Llorar ante el espejo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Symonds, John A. 1957. *El Renacimiento en Italia*. II. México: FCE.

Terrazas, Francisco de. 1970. *Nuevo Mundo y conquista*. En: Dorantes de Carranza.

El inicio de la estética filosófica en el Perú
La belleza y el arte de la poesía en Dávalos y Figueroa y la Poetisa Anónima

David Sobrevilla

En su célebre tesis doctoral *De lo barroco en el Perú* (1938), Rafael de la Fuente Benavides sostuvo que el genio original español era esencialmente barroco: realista, cercano inmediatamente a Dios, reacio a toda filosofía sistemática; pero que en el Renacimiento se habría gestado otra España penetrada de platonismo. Realismo y platonismo serían las dos tendencias opuestas que en su juego antitético explicarían el desarrollo de la literatura española. Esta habría tenido un auge en el siglo XVII y una progresiva decadencia en los siglos XVIII y XIX conforme se fue alejando del barroquismo. Dicho esquema de la literatura española —sobre cuya corrección no me interesa discutir aquí— se repite según de la Fuente Benavides en la peruana que sólo representaría una variante "en asunto y nomenclatura" de la hispánica: "Nuestra expresión literaria pasa por tres ejercicios sistemáticos: el barroco impositivo, el churrigueresco definitivo y el romántico aberrativo" (1968, 370s.)— donde tampoco me es importante la corrección de este esquema. Para mi propósito, lo importante me parece ser que de la Fuente Benavides detecta que en el siglo XVII se produce la introducción del platonismo o neoplatonismo en la literatura peruana, hecho que él atribuye, sin duda erróneamente, a Amarilis (38ss.).

Los trabajos posteriores han creído ver en Diego Dávalos y Figueroa al verdadero responsable de esta introducción del platonismo o neoplatonismo. Así en un libro admirable, Alicia de Colombí-Monguió (1985), ha hablado de este tópico: estudia la poesía de Dávalos y Figueroa desde la perspectiva de la poética de la *imitatio* renacentista y sobre el telón de fondo del neoplatonismo humanista de los tratados y diálogos de amor. Por su parte, Alberto Tauro del Pino (1948) examinó la ideología de la Academia Antártica vinculándola a la inspiración clásica de la autora del "Discurso en loor de la poesía" y Antonio Cornejo Polar consideró que la fuente indirecta de la Poetisa Anónima es principalmente Platón, a través de la criba cristiana. El "Discurso" también mostraría la influencia de Cicerón y Horacio y la de las poéticas y preceptivas españolas (1964, 206ss.).

La influencia de las ideas neoplatónicas sobre Diego Dávalos y Figueroa y la Poetisa Anónima es indudable, pero no debería oscurecer el hecho de que estos dos autores están ubicados en medio del desarrollo de ideas modernas: ellos no sólo implantan el platonismo en el pensamiento peruano, sino que desarrollan

planteamientos estéticos modernos significativos[1]. Esta es la tesis que trataremos de hacer plausible en esta ponencia. Para evidenciarlo examinaremos la concepción de la belleza en Dávalos y Figueroa y la del arte de la poesía en la Poetisa Anónima.

1. La noción de belleza en Dávalos y Figueroa

Dávalos y Figueroa trata de la noción de la belleza en el Coloquio VII° de la *Miscelánea Austral* (1602) que, en parte (fols. 23v.-25), le está dedicado, aunque luego (fols. 25-29v.) se ocupe de otras cuestiones como lo dice su título: "Coloquio VII°. Que trata de la belleza, motivo del Amor; muévese en lo restante del coloquio algunas curiosas dudas de Amor, con la resolución de todas ellas" (1602, 23v.)[2].

Inicialmente, Delio realiza una introducción al tema de la definición de la belleza efectuando una consideración que hoy llamaríamos histórica, en la que refiere las opiniones de Platón, Plotino, Cicerón, Agustín de Hipona y del *topos* que se encuentra por ej. en Cicerón y Plinio el Viejo según el cual Zeuxis recurría al procedimiento de idealización para pintar, seleccionando los mejores rasgos existentes para construir una figura[3].

Es muy probable que Dávalos y Figueroa haya conocido sólo mediatamente a estos autores, pues su exposición sólo coincide en forma aproximada con sus textos. Así por ej. las dos versiones que ofrece sobre la concepción platónica de la belleza son imprecisas. Según la primera Platón habría hecho una tripartición de la belleza sobre la base de una consideración a la que podemos denominar *antropológico-cognoscitiva*: 1. a la *vista* está ligada la belleza de los cuerpos; 2.

---

[1] Según W. Tatarkiewicz, Juan de Espinosa Medrano fue la primera y por mucho tiempo la única figura significativa de la historia de la estética europea no procedente de Europa (1974, III, 388). En verdad, las primeras figuras no europeas que realizaron una contribución importante a la estética occidental parecen ser Dávalos y Figueroa y la Poetisa Anónima como se verá en este artículo.

[2] Todas las citas provienen de la única edición existente del libro en el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Colocamos entre paréntesis, el número de folio. Modernizamos la ortografía y la puntuación.

[3] Este *topos* se remonta a Sócrates quien según Jenofonte recomendó al pintor Parrasio recurrir al procedimiento de la idealización (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 10). Según W. Tatarkiewicz se puede denominar por ello la tesis de la idealización de los rasgos "socrática" (1970, I, 102). Posteriormente se hizo usual atribuir a Zeuxis el haber escogido cuando menos cinco modelos para pintar a Helena en el templo de Hera en Crotón. La anécdota se encuentra por ej. en Cicerón *De inventione*, II, 1 y en Plinio el Viejo *Historia naturalis*, XXXV, 36.

al *oído* la de la voz; y 3. a la *consideración* y *el entendimiento* la belleza del ánimo. Pero en Platón nunca se encuentra esta tripartición formulada de esta manera, sino casi sólo la bipartición de la belleza en sensible y suprasensible.

Según la segunda versión de la belleza ofrecida por Dávalos y Figueroa, Platón habría propuesto una segunda tripartición *ontológica* de ésta: 1. la de los cuerpos vivientes hermosos (belleza natural); 2. la de los edificios, estatuas y pinturas (belleza artificial o del arte); y 3. la belleza de los estudios (belleza de esta actividad humana ligada al saber). El autor parece aludir aquí al camino del amor que Platón formula en *El banquete*, pero donde la gradación es muy diferente. El amor puede ser según este diálogo: 1. a los cuerpos bellos; 2. a un único cuerpo; 3. a la belleza del alma; 4. a la belleza de las aspiraciones y costumbres; 5. a la belleza del saber; 6. a la belleza en sí misma (210a-212a). Evidentemente a Dávalos y Figueroa sólo le llega un eco bastante lejano de este texto platónico.

Peor todavía sucede con respecto a la concepción de la belleza de Plotino, con respecto a la cual nuestro autor sólo dice que éste dividía a la belleza en corpórea e incorpórea, sin exponer en verdad los rasgos de dicha concepción.

Con más contenido es la referencia a Cicerón. Según Dávalos y Figueroa el famoso orador romano habría sostenido que la belleza se divide en dos géneros: la *venustas* o gracia propia de las mujeres "y la otra llama dignidad viril, que atribuye [Cicerón] a los hombres, poniéndola en la compostura proporcionada de miembros, con suavidad y ornato de colores" (fol. 24r.). En este caso, nuestro autor se apoya más en textos de Cicerón que quizás conoció directamente: el *De Officiis*, I, 36, en el que el orador romano habla de dos clases de belleza en relación al decoro: la primera es la gracia (*venustas*), propia de la mujer, y la segunda la dignidad (*dignitas*), característica del hombre. Este texto lo combina Dávalos y Figueroa con otro tomado de *Tusculanae Disputationes*, IV, 13, en que Cicerón definía la belleza corporal diciendo que es una cierta figura apta de los miembros con un color suave. Ahora bien, es altamente probable que Dávalos conociera este texto sólo por una fuente intermedia, ya que a continuación Cicerón agrega que la belleza del alma consiste en la igualdad y la constancia (*aequalitas et constantia*) de las opiniones y juicios, unida a la fortaleza (*firmitas*) y a la permanencia (*stabilitate*), belleza anímica que es una consecuencia de la virtud o su esencia misma, mientras el autor ecijano no menciona nada sobre el particular.

A continuación Dávalos sostiene que el mismo Cicerón

> y casi todos los demás que de esto tratan dicen: la belleza que pertenece a los ojos, es aquélla donde más la vista agradar se siente; que es una medida conforme en todas las partes con gracia de colores

> esmaltados; su fuerza, potencia y perfección consisten en su moderación y proporción (fol. 24r.).

Es decir que aquí se restringe el tema a la belleza ligada a la vista— dejándose de lado la vinculada al oído y al entendimiento. La belleza visual provocaría un gran agrado en la vista y consistiría en la medida proporcionada entre las partes y la gracia acompañada de colores. La fuerza y perfección de este tipo de belleza radicaría en la moderación y proporción. En este texto de Dávalos se expone claramente la variante más famosa de la teoría clásica de la belleza según la cual ésta consiste en la proporción entre los miembros acompañada de un color suave. Lo único nuevo que se agrega es la gracia, que no aparece en la definición ciceroniana. La gracia había estado presente casi desde el comienzo del pensamiento estético prefilosófico de los griegos, pero sólo había comenzado a manifestarse temáticamente en el período helenístico. Por entonces, Dionisio de Halicarnaso la había definido como la frescura, charme, eufonía, suavidad, persuasividad, oponiéndola a la belleza, a la que caracterizaba como una cierta grandeza, impresividad, solemnidad, dignidad etc. (Tatarkiewicz 1970, I, 245 y 256). Posteriormente, en la época del alto Renacimiento italiano un grupo heterogéneo compuesto por el pintor Rafael (1483-1520), los humanistas Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Pietro Bembo (1470-1547), Baltasar de Castiglione (1478-1529) y el filósofo León Hebreo (1465-1535) volvieron a referirse a la gracia como una condición esencial de la belleza o como un signo inequívoco de ella (Tatarkiewicz 1974, III, 117-121). Dávalos y Figueroa probablemente tomó la idea de la gracia de León Hebreo.

Para nuestro autor, de lo anterior extrajo Agustín de Hipona la conclusión de que la belleza es "la conveniencia de partes bien adornadas de colores, llena de grata concordia y proporción, que provoca a ser amada". La definición mencionada se aproxima mucho a la que ofrece en efecto el padre de la iglesia en una epístola escrita el año 387 a Nebridio en la que sostiene que la belleza del cuerpo es "la congruencia entre las partes con una cierta suavidad de color" (*congruentia partium cum quaedam coloris suavitate*; cf. Sobrevilla 1978, 7-51; y más precisamente: 14s.). También en este caso seguramente Dávalos no conoció los textos agustinianos. La idea de que le belleza excita el amor es un fundamental pensamiento platónico.

Finalmente, nuestro autor agrega que, como la belleza así concebida es difícil de hallarla en un solo sujeto, el artista debe recurrir al procedimiento idealizador de Zeuxis, recogiendo el *topos* ampliamente conocido.

Luego de esta introducción histórica viene la parte más interesante conteniendo la opinión propia del autor. Cilena sostiene en relación a la historia de Zeuxis:

> Bien pudiera ser, en alguna de las doncellas (en quien no se hallaron en suma perfección sus partes) hallarse un no sé qué de donaire y gracia; con que se aventajara a las más perfectas, y se pudiera llamar bella, pues hay damas, que miradas por figura no lo son, y no siendo especuladas por partes, si no miradas juntas, son muy hermosas, y otras al contrario, de manera que sin esa figura, y sin otra, que formó Luciano (de varias estatuas de excelentes artífices sacada) tengo por la mejor definición de belleza, serlo, la que generalmente agrada (fol. 24r.).

Este texto lo corona una definición típicamente moderna de belleza: "lo que generalmente agrada", que muestra con claridad el proceso de *subjetivización* de la belleza característico del pensamiento moderno. Quisiera indicar expresamente que, en este contexto, no entiendo por proceso de *subjetivización* de la belleza el que se la conciba *por necesidad* como algo *arbitrario*, sino el que se *desontologice* la belleza, la cual deja de ser una característica de los objetos —una proporción o luminosidad como en la época antigua y medieval— pasando a convertirse en algo que percibe el sujeto[4]. No obstante, en el caso de la definición de la belleza que expone Dávalos ella sí se presenta como algo arbitrario, ya que él la identifica como el *agrado* que por lo general provoca un objeto. Es conocido que en el pensamiento moderno sería sólo Kant quien en su *Crítica del Juicio* (1790) separaría claramente entre lo bello y lo meramente agradable. Por lo demás, ya en el pasaje anterior Dávalos introducía este proceso de subjetivización de la belleza visual al afirmar que ésta es la que más *agrado* produce a la vista, consistiendo en la proporción de todas las partes "con gracia de colores esmaltados".

El texto que examinamos me parece muy notable por mostrar a continuación claramente una de las grandes contribuciones del pensamiento iberoamericano a la formación de la estética moderna: se trata de la introducción de la noción del "no sé qué". En la anécdota de Zeuxis se hablaba tan sólo del proceso de idealización empleado por el pintor: selecciona los mejores rasgos de sus modelos construyendo con ellos una figura perfecta. En cambio, Dávalos y Figueroa nos dice que puede ser que una de sus modelos no haya sido perfecta. No importa: tenía un cierto no sé qué de belleza y gracia con que aventajaba a las doncellas más perfectas. Y la conclusión es simplemente ésta: algunas damas no son bellas ni en su figura ni en sus partes, pero sí en su conjunto porque tienen dicho no sé

---

[4] He tratado este tema en mis artículos de 1992 y de 1994.

qué, mientras otras podrán poseer muchas perfecciones, pero carecer de lo esencial que es este no sé qué.

Erich Köhler distingue en cuanto al surgimiento del "no sé qué" dos tradiciones: la agustiniana, de carácter *psicológico-teológica* o *mística*, y la ciceroniana, de índole *psicológico-estética*. En la primera se encontrarían el *non so che divino* de Dante y el *non so che negli occhi* de Petrarca. Cicerón habría hablado de un *nescio quid preclarum ac singolare* y de un *nescio quid tenue, quod sentire nullo modo, intelligi autem vix potest*. Este tipo de discurso se habría mezclado en el Renacimiento con el de la *grazia* como ingrediente irrenunciable de la belleza, generándose una línea que va de Poliziano, pasando por Firenzuola (quien hablaba de un *non so che di grazia)* y llegando a Tasso (quien se refería a la belleza del alma como de un *non so che di eterno e divino*). Pero habría sido sólo el pensamiento español el que habría desarrollado la noción del "no sé qué" como un concepto estético básico. Nombres importantes serían aquí los de Fernando de Rojas con su *Celestina* (antes de 1499), Juan de Valdés (1533), Boscán, Teresa de Avila y Juan de la Cruz. Los nombres finales de esta evolución serían los de Baltasar Gracián (1601-1658), quien habló de la noción del "despejo" a la que sólo se puede describir como un cierto "no sé qué", y el P. Benito Feijoo (1676-1764), quien escribió un texto sobre "El no sé qué" en que manifestaba que la obra de arte está hecha con un arte superior al del espectador o del lector (Köhler 1976). Por lo demás hay que recordar que otro de los teóricos del *je ne se quoi* fue el P. Dominique Bouhours (1628-1702) básicamente en su obra *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671).

En nuestra opinión, el texto que analizamos de Dávalos y Figueroa se encuentra en medio de esta evolución, tiene el gran mérito de ser muy anterior a los de Gracián, Feijoo y Bouhours y pertenece a la línea psicológico-estética del desarrollo del "no sé qué". Además, es importante señalar que la elaboración de esta noción del "no sé qué" no fue un caso aislado en el pensamiento estético peruano, sino que se la vuelve a encontrar en el *Apologético* (1662) de Juan de Espinosa Medrano en favor de don Luis de Góngora. Allí el "Lunarejo" defiende el estilo gongorino indicando que está compuesto por un elemento consciente, el arte, y otro inimitable, el ingenio natural, agregando que la belleza de este último consiste en un cierto "no sé qué" (Espinosa Medrano 1982, 76).

Pero sigamos con el análisis de nuestro texto. A continuación Delio se manifiesta conforme con la definición de belleza propuesta por Cilena, y afirma que él no se ocupa con las medidas de proporción recomendadas por Plinio, Varro y Aulo Gelio, "pues como queda dicho, con todas ellas puede haber tan poco espíritu y gracia, que no aprovecha". Con lo que se deja de lado la concepción

clásica de la belleza, por lo menos su línea aristotélica, adhiriéndose a la concepción moderna centrada sobre el sujeto.

Y Cilena le replica que esto concierta con lo que acaba de leer: que belleza perfecta es la gracia "proporcionada en todas las criaturas, formas y actos suyos, según su capacidad de hechos y gracia que resplandece en el influjo de su simplicidad, con igual proporción y orden" (fol. 24r.). En esta nueva definición —que no hemos podido identificar en la literatura anterior— se combinan puntos de vista antiguos y modernos: antiguos son la insistencia en la proporción y el orden que deben tener los cuerpos para ser bellos, y moderna es la sobreposición de la gracia, que aquí se podría describir como el "no sé qué" anterior.

La prosecución del texto sorprende. De una parte, hay que advertir que, seguramente por un problema de impresión, la continuación aparece como si prosiguiera el parlamento de Cilena, cuando en realidad el texto corresponde a Delio. De otra manera, no se explica que luego vuelva a tomar la palabra otra vez Cilena. Nosotros juzgamos que el corte hay que hacerlo en "Belleza mundana". De otra parte, y esto es lo más importante, aquí se interrumpe la consideración moderna de la belleza regresándose a una de carácter neoplatónico como la usual en la fase neoplatónica de Agustín de Hipona y en León Hebreo: según ella hay una belleza sensible o mundana que nos lleva a la belleza divina. En efecto, Agustín de Hipona había afirmado en su *De ordine* (386 d.C.) que podemos remontarnos a Dios por la vía racional partiendo de los sentidos y ascendiendo progresivamente siguiendo la serie placer-belleza-figuras-dimensiones-número, hasta llegar a la belleza de lo inteligible (cf. Sobrevilla 1978, 10-13). Y por su parte en sus *Dialoghi d'amore* (1535) León Hebreo había sostenido que de las bellezas en el mundo sensible pasamos a las del mundo inteligible, al conocimiento de la belleza de nuestra alma y de la del alma del mundo y, finalmente, a la suma belleza del primer entendimiento divino— ésta es sólo una de sus formulaciones de este *topos*. De su lado, Dávalos y Figueroa pone en boca de Cilena este discurso:

> Belleza mundana no es otra cosa que rayo de la divina; belleza del cuerpo es proporción de los lineamientos, esplendor de colores y conformidad de miembros. Belleza del ánimo es proporción de afectos, esplendor de virtudes, y conformidad de costumbres en el bien. La belleza consiste en ser las partes entre sí proporcionadas y correspondientes al todo, y al fin dice. Belleza es una suma gracia del omnipotente Dios, que resplandece en todas las cosas por él creadas y formadas, por infusión y participación de su suma beldad, la cual deleita los sentidos, y los mueve a excitar la voluntad a amar y desear la tal belleza (fols. 24r.-v.).

En este texto hay una clara distinción entre la *belleza mundana* y la *divina*. La primera es básicamente proporción: *en los cuerpos* es la de los lineamientos, esplendor de colores y conformidad de miembros; y *en las almas* la proporción de afectos, esplendores y virtudes y la conformidad de costumbres en el bien (pues la voluntad está dirigida al bien). Podemos decir en resumen que *belleza mundana* (corporal o anímica) es la congruencia entre las partes y su correspondencia al todo o fin (y aquí hay que recordar que León Hebreo, el maestro de Dávalos y Figueroa o cuando menos una de sus fuentes principales, definía al amor como Aristóteles por lo bueno y no sólo por la belleza; cf. Menéndez Pelayo 1974, I, 509). En cambio, *la belleza supramundana* o *divina* ya no es proporción sino la suma gracia divina. Esta se comunica a todas las criaturas por Dios y resplandece en ellas "por infusión y participación de la suma beldad, la cual deleita los sentidos, y los mueve a excitar la voluntad de amar y desear la tal belleza". Esto explica —por lo menos hasta un cierto punto— por qué la belleza mundana sería un rayo de la divina. León Hebreo había sostenido que la belleza es gracia "que deleytando al ánimo con el conocimiento della, lo mueve a amor" (1989, 249). Este es el origen de la propuesta de Dávalos, quien además aprovechó las ideas de otros autores posteriores a León Hebreo, como el Conde Rebolledo quien en su *Discurso de la hermosura y el amor* había manifestado que "la belleza es un rayo de la divinidad que se esparce en las cosas materiales, que las ilustra y comunica más gracia y vivacidad que la luz a los colores" (en: Menéndez Pelayo 1974, I, 535). En cualquier caso, es obvio el sesgo teológico que aquí toma la estética de nuestro autor: aun la belleza mundana acaba siendo el resultado pálido de la acción desinteresada de Dios— con lo que la precedente idea de la belleza mundana (corporal y anímica) queda inhabilitada y en la sombra.

Finalmente, el texto de Dávalos y Figueroa sobre la belleza se cierra con un poema que no analizaremos aquí.

2. La noción del arte de la poesía en la Poetisa Anónima

Como ha mostrado Antonio Cornejo Polar en el estudio que antecede a su edición (1964), uno de los temas centrales del "Discurso en loor de la poesía" (1608)[5] de la Poetisa Anónima es el origen religioso de la poesía que irrumpe como un don divino. Este tema lo trata la Anónima de los versos 61 al 129 de su "Discurso". Según ella Dios quedó enamorado del ser humano concediéndole una serie de

---

[5] Editado en los preliminares de la *Primera Parte del Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil (Sevilla, 1608). Las citas provienen de dicha edición.

dones naturales, así por ej. el de las artes y las ciencias. No obstante, lo que caracteriza verdaderamente al hombre es el don de poetizar que encierra en sí el de todas las ciencias y las artes:

97 Que don es este? Quien el mar grandioso
que por objeto a toda ciencia encierra
sino el metrificar dulce, i sabroso?

100 El don de la Poesia abraça, i cierra
por priuilegio dado de'l altura,
Las ciencias, i artes qu'ai aca en la tierra.

Ya que la poesía proviene de Dios, ¿nació ella en el cielo o en la tierra? ¿Y cómo habla: por intuiciones o por conceptos?

118 O Musa mia para mi consuelo
dime donde nació qu'estoi dudando:
nació entre los espiritus del cielo?

121 Estos a su criador reverenciando
compusieron aquel Trisagros trino,
qu'al trino, i uno siempre estan ca(n)tando.

124 I como la Poesia al ombre vino
d'espiritus angélicos, perfetos,
que por concetos hablan de contino:

127 Los espirituales, los discretos
sabrán mas de Poesia, i será ella
mejor mientras tuviere mas concetos.

Que la poesía tiene un origen divino es una doctrina muy antigua. En el Occidente se remonta a la *Teogonía* de Hesíodo (22ss.) y a Píndaro, pero su fuente más famosa es sin duda Platón para quien la poesía proviene de la inspiración o manía divina (cf. el *Ión*, el *Fedro* y también *La República*). De allí que él considerara que la poesía no es un arte, ya que su producción no está dominada por reglas (*Gorgias* 465a). La doctrina platónica de la inspiración poética, denominada también del *entusiasmo,* se la encuentra después en la literatura latina en Horacio, Ovidio, Estacio, Plinio, Quintiliano, entre otros autores más. Se pierde considerablemente en la Edad Media y reaparece en el Renacimiento en autores como Ficino y Boccaccio. La idea del origen divino de la poesía tiene una larga tradición asimismo en España, a tal punto que "Diez Echarri afirma, aludiendo a los tratadistas del Siglo de Oro que 'apenas saben decirnos otra cosa que la poesía es algo que viene del cielo de carácter infuso'" (cit. por Cornejo

Polar 1964, 155). Cornejo Polar conjetura que la doctrina del entusiasmo debe haberse difundido en América sobre todo a través del *Arte poética* (1592) de Diego García Rengifo, la cual habría llegado a estas costas antes de 1600 (ibíd., 158).

Relacionado con el tema anterior está el del arte, un elemento no tan esencial a la poesía como la inspiración divina, pero que en el fondo tampoco puede faltar. La Poetisa Anónima lo expresa así:

> 310 Porqu'aunque sea verdad, que no es fatible
> alcançarse por arte lo qu'es vena,
> la vena sin el arte es irrisible.

"Vena" significa en este texto inspiración. En realidad, la doctrina sobre la "inspiración" o "vena" como uno de los elementos imprescindibles de la poesía, y sobre el "arte" como el otro elemento infaltable complementario, se había formado paulatinamente para constituir desde un cierto momento un planteo básico de la tradición poética occidental. Cornejo nos recuerda que en Cicerón y Quintiliano se la propone con una cierta ambigüedad y eclecticismo, pero que luego la encontramos claramente expresada en el *Ars poetica* horaciana:

> 408 natura fieret laudabile carmen an arte
> quaesitum est. ego nec studium sine divite vena,
> 410 nec rude quid prosit video ingenium: alterius sic
> altera poscit opem res et coniurat amice[6].

Cornejo Polar acota que el planteo horaciano triunfó ampliamente en España. Un autor como García Rengifo oscila entre el eclecticismo que muestran con respecto a la inspiración Cicerón y Quintiliano y la doctrina horaciana del equilibrio entre vena y arte. En cambio, Alonso López Pinciano o Luis Alfonso de Carballo serían casi puramente horacianos (Cornejo Polar 1964, 197-200).

En cuanto a la posición de la Poetisa Anónima sobre la tensión entre vena y arte, Cornejo sostiene que es poco rigurosa (128) o que "no resuelve la contradicción" (200). Nosotros somos de otra opinión: juzgamos que con la tradición platónica la autora considera que lo absolutamente esencial para la poesía es el entusiasmo, pero que sin el arte no logra elaborar el producto final que entonces se transforma en "irrisible". Esta misma tensión fue defendida en el siglo XVIII

---

[6] "Se ha preguntado si es la naturaleza lo que hace a un poema digno de elogio o si es el arte, yo no veo a qué servirá el trabajo sin una rica vena ni el genio sin pulir; cada uno pide la ayuda del otro, y ambos conspiran juntos amistosamente" (trad. de A. González Pérez 1982, 140).

por la doctrina clásica en Francia, donde se juzgaba que una obra de arte requería tanto de *génie* como de *règles* (Tocanne 1978, 291ss.); o en el siglo XIX en la *Filosofía del Arte* de F.W.J. Schelling, quien hablaba de que una obra de arte requiere tanto de *Poesie* [poesía] (el elemento inconsciente) como de *Kunst* [arte] en sentido estrecho (el elemento consciente; cf. Sobrevilla 1986, esp. 151s. y 193). En nuestros días Mario Vargas Llosa nos recuerda que en la creación novelesca hay dos elementos: uno irracional ("los demonios") y otro racional: la elaboración formal, la distribución y presentación de los materiales por medio de las técnicas novelísticas (cf. Sobrevilla 1972, esp. 37). Todas estas referencias nos pueden llevar a la conclusión de que, según una posición bastante generalizada en la época moderna frente a la obra de arte poética (y a la obra de arte en general) y en contra de lo sostenido por Platón, la poesía no sólo surge de la inspiración, el entusiasmo o lo inconciente, sino además del arte como elemento consciente y reflexivo. El *Ars poetica* horaciana abre el camino a esta concepción que luego se ha afirmado como típicamente moderna. En tanto el "Discurso en loor de la poesía" toma esta posición, se aleja de la doctrina platónica sobre la poesía, aproximándose a esta posición moderna.

Esta conclusión tiene una implicancia más: para Platón la poesía no era un arte por no tener reglas. En cambio, si se la concibe como obedeciéndolas, se la está pensando como un arte: como el arte de la poesía. También en este sentido se distancia la Anónima del pensamiento platónico acercándose otra vez a la doctrina poética moderna. En verdad, ya Aristóteles había concebido a la poesía como un arte sujeto a reglas y en el Helenismo se había vuelto a aproximar poesía y arte por el camino inverso: afirmándose que la inspiración también juega un gran papel en las artes plásticas— por ej. Dión Crisóstomo había sostenido que también lo cumple en el caso de la escultura. Pero luego se había producido una separación renovada entre la poesía y las artes en la Edad Media, la cual no incluyó a la poesía ni entre las artes liberales ni entre las mecánicas. Finalmente, el acercamiento definitivo entre la poesía y las artes se produjo en el Renacimiento medio y tardío cuando desaparece la separación entre la técnica y la creatividad puras fundiéndose ambas, con lo que la poesía puede ser plenamente reconocida como un arte[7].

La Anónima está dentro de este desarrollo moderno: no le cabe duda alguna de que la poesía es un arte, ya que requiere del conocimiento de las reglas y no sólo de la inspiración. Aun más, siendo la poesía un don, está por sobre todas las ciencias y artes, las completa y supera:

---

[7] Lo anterior según la exposición de Tatarkiewicz, "History of the Relation of Art to Poetry". En: íd. 1980, 73-120.

100 El don de la Poesía abraça, i cierra
por priuilegio dado de'l altura,
las ciencias, i artes qu'ai aca en la tierra.

103 Esta las comprehende en su clausura.
las perficiona, ilustra, i enriquece
con su melosa, i graue compostura.

De allí que el poeta deba tener un conocimiento científico y artístico para poder componer, y que la perfección artística exija el más alto saber:

106 I aquel qu'en todas ciencias no florece,
i en todas artes no es exercitado,
el nombre de Poeta no merece.

109 I por no poder ser qu'esté cifrado
todo el saber en uno sumamente,
no puede aver poeta consumado.

112 Pero seralo aquel mas ecelente
que tuviere mas alto entendimiento,
i fuere en mas estudios eminente.

Es evidente que con esta postura[8] la Anónima se aleja de la visión de Platón, para quien la gran poesía proviene sólo de la inspiración y no es un arte, o de la de Ficino, para quien la poesía proviene de las musas o del furor poético (Ficino 1989, 222 y 225).

Consideración final

Antonio Cornejo Polar ha sostenido que la literatura es en América Latina de un carácter heterogéneo: lo es porque obedece no sólo a los códigos literarios escritos occidentales sino además a los orales precolombinos[9]. Pero añadimos nosotros que lo es también por otra razón que está en la base de la anterior: porque los españoles implantaron en la cultura peruana original un concepto de literatura traído de Europa que buscó desplazar el primigenio concepto de "literatura", aunque sin conseguirlo plenamente. Una prueba de esta implantación de una noción de literatura totalmente ajena a la *primitiva* realidad peruana fue

---

[8] Colombí-Monguió ha mostrado cómo para todo el humanismo este tema de la poesía como una suma de todo el saber científico y filosófico era central para defenderla (1996, 96-98).

[9] Cf. sus artículos al respecto en su libro de 1982. Asimismo los artículos que están consagrados a este tema en Mazzotti/Zevallos Aguilar 1996.

la importación del platonismo por parte de Dávalos y Figueroa y su desarrollo por la Poetisa Anónima.

Sin embargo, es muy importante considerar que la obra de estos dos escritores no está meramente vuelta hacia el pasado, sino en medio del proceso de la gestación de la moderna cultura occidental: la noción de belleza de Dávalos y Figueroa es cierto que repite muchos *topoi* de la tradición precedente, pero inscribiéndose a la vez en el proceso de la *desontologización* y *subjetivización* del fenómeno artístico que se opera en la estética occidental. De allí que Dávalos y Figueroa conciba a la belleza como lo que agrada en general y que introduzca la idea de la belleza como un cierto "no sé qué", idea que iba a reemplazar por un largo trecho a la "gran teoría de la belleza" como armonía y proporción lograda de las partes[10]. De su lado, la Poetisa Anónima no sólo concibe a la poesía como venida de Dios sino también como sujeta al trabajo de la aplicación de reglas y en cuanto tal, como un arte que exige conocimiento y que se encuentra por encima de todas las ciencias y de las otras artes. Dávalos y Figueroa y la Anónima resultan siendo así autores bifrontes o fronterizos: miran de un lado hacia el pasado del que proceden, pero de otro hacia el futuro que ellos contribuyen a iniciar.

Bibliografía

Anónima, Poetisa. 1608. "Discurso en loor de la poesía". En: Diego Mexía de Fernangil. *Primera Parte del Parnaso Antártico*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, fols. 9-26.

Colombí-Monguió, Alicia de. 1985. *Petrarquismo peruano: Diego Dávalos y Figueroa y la poesía de la* Miscelánea Austral. Londres: Támesis.

—. 1996. El *Discurso en loor de la poesía*. Carta de ciudadanía del humanismo sudamericano. En: Mabel Moraña (ed.). *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Pittsburgh P.A.: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 91-109.

Cornejo Polar, Antonio. 1964. Introducción al *Discurso en loor de la poesía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 81-216.

—. 1982. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

[10] Cf. sobre la "gran teoría de la belleza" el texto de Tatarkiewicz 1980, 125-129.

Dávalos y Figueroa, Diego. 1602. *Primera Parte de la Miscelánea Austral.* Lima: Antonio Ricardo.

Espinosa Medrano, Juan de. 1982 [1662]. *Apologético.* Edición de Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Ayacucho.

Ficino, Marcilio. 1989. *De Amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón.* Madrid: Tecnos.

Fuente Benavides, Rafael de la. 1968 [1938]. *De lo barroco en el Perú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

González Pérez, Aníbal. 1982. *Aristóteles, Horacio, Boileau: Poéticas.* Madrid: Editora Nacional.

Jenofonte. 1946. *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología.* México: UNAM.

Köhler, Erich. 1976. Je ne sais quoi. En: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Vol. 4: I-K. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 640-644.

León Hebreo. 1989 [1535]. *Diálogos de amor.* Traducción del Inca Garcilaso de la Vega [1590]. Sevilla: Padilla.

Mazzotti, José Antonio; Juan Zevallos Aguilar. 1996. *Asedios a la heterogeneidad cultural.* Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.

Menéndez Pelayo, Marcelino. 1974. *Historia de las ideas estéticas en España.* 2 vols. Madrid: CSIC.

Platón. 1969. *El banquete: Fedon; Fedro.* Madrid: Guadarrama.

Sobrevilla, David. 1972. Realidad, teoría y creación en Vargas Llosa. En: *Acta Herediana* [Lima] 4, 1, 29-39.

—. 1978. La estética agustiniana. En: *Logos* [México] 19, 7-51.

—. 1986. La *Filosofía del arte* de Schelling. En: íd. *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica.* Lima: Amaru, 127-195.

—. 1992. De Hume a Kant. El proceso de desontologización de la estética. En: Valerio Rohden (ed.). *200 anos da 'Critica da facultade do juízo' de Kant.* Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul/Goethe Institut, 34-59.

—. 1994. El surgimiento de la estética. Del Renacimiento a la Ilustración. En: Ezequiel de Olaso (ed.). *Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Trotta, 163-191.

Tatarkiewicz, Wladyslaw. 1970-1974. *History of Aesthetics*. 3 vols. La Haya: Mouton.

—. 1980. *A History of Six Ideas. An Essay on Aesthetics*. La Haya: Mouton.

Tauro del Pino, Alberto. 1948. *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima: Huascarán.

Tocanne, Bernard. 1978. *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*. París: Klincksieck.

Erudición humanista en saber omnicomprensivo e identidad colonial

Alicia de Colombí-Monguió

En la cultura de la clase dominante de la América virreinal se da una amplia gama de hechos culturales, que hoy parecen curiosos e inconexos, porque nuestro siglo no sabe ya reconocerlos más que como peculiaridades aisladas, y que sin embargo no son otra cosa que múltiples aspectos de un mismo y único fenómeno; en todos los casos siempre se trata de variantes del discurso humanista. En otras ocasiones[1] he atendido a una serie de estos hechos culturales, y hoy me centraré en ese afán de erudición que despliegan las letras coloniales desde fines del siglo XVI hasta culminar en la obra y quizás en la vida de Sor Juana Inés de la Cruz. El saber omnicomprensivo con su necesario corolario, la exhibición erudita, no conoce en América fronteras geográficas, ni está limitado por diferencias de estado social. Aflora entusiasta desde Nueva España hasta el Alto Perú, en el siglo XVI y en el tardío barroco del XVII, en academias y en conventos, entre encomenderos tanto como entre mineros; tampoco sabe de monopolios sexuales, desplegándose en la docta poesía de la autora del "Discurso en loor de la poesía" y en la espléndida audacia de Sor Juana Inés.

Entre tantas diferencias de origen, estado y oficio, todos ellos se expresaron en la misma lengua, la del discurso humanista, sellado por una erudición *sui generis*, de inmediato identificable por sus vehículos literarios, tal como esos subgéneros donde se explaya en poesía y prosa. Sólo de reconocer la identidad de tal discurso se puede apreciar la élite de letrados virreinales en su elegida identidad cultural: la de miembros de hecho y derecho de la *respublica* de los *studia humanitatis*, ciudadanos de ese prestigioso humanismo que, no conociendo fronteras europeas, con ellos aspira hacerse intercontinental.

Por tanto, todo juicio que se haga desde una perspectiva presentista no tanto oscurece cuanto escamotea la identidad de estos productos de las letras coloniales

---

[1] En las ponencias siguientes: El discurso erudito en el Perú virreinal ¿mecanismo de compensación o instrumento de poder? En: The Encounter: Latin American Literature and History. University of New Mexico-Albuquerque (1992); Peculiaridades del humanismo colonial: traducciones y tradiciones. En: Rediscovering America. Baton Rouge (1992); La Academia Antártica: sueño y realidad del humanismo en el Perú Virreinal. En: Symposium on Latin American Literature. Oswego (1993); El discurso erudito en el Perú. En: Actas del Encuentro Internacional de Peruanistas. Lima (en prensa).

y consecuentemente la identidad intelectual de sus autores, haciendo imposible trazar, aun en simple perfil, la filiación y la proyección de la historia cultural de las élites letradas virreinales. Sus obras exigen ser entendidas y juzgadas desde los valores propios del discurso elegido por una comunidad que aspiraba a ser definida por su uso, y no apreciadas y a veces condenadas desde presupuestos estilísticos y evaluaciones estéticas (cuando no prejuicios ideológicos) que le son completamente ajenos. Si tal ocurrió ayer con Menéndez Pelayo, sigue ocurriendo hoy, desde prejuicios distintos, claro está, con gran parte del mundo académico norteamericano, y en la América hispánica, aun con ingenio tan agudo como el de Octavio Paz. Respecto al *Neptuno alegórico* de Sor Juana nos dice Paz que

> es un perfecto ejemplo de la admirable y execrable prosa barroca [...] coruscante de citas latinas y nombres griegos y egipcios, que en frases interminables y sinuosas [...] avanza por la página con cierta majestad elefantina. No importa: la abundancia de citas, referencias y alusiones librescas —cuatro o cinco por página— nos da una idea bastante completa de las lecturas de Sor Juana y de sus preferencias intelectuales y literarias (Paz 1985, 215s.).

¿Qué es lo que no importa? Obviamente el acopio erudito, ahora sentido como pesada y hasta elefantina carga, y que para Paz apenas si resulta de interés como fuente de información de las lecturas y preferencias sorjuaninas, aunque he de agregar que mal puede darnos una idea "bastante completa" de las mismas cuando sus fuentes principales son los tratados de los mitólogos en boga como el del Padre Vitoria, y nada nos dice de predilecciones tan íntimas de Sor Juana como, por ejemplo, Calderón. Pero esto es lo de menos, y acaso no monte a más que a hipérbole de poeta. Lo de más es el que la erudición de la obra no importe en lo que más importa. El mismo Paz nota al respecto de una parte del *Neptuno* que "todas las citas y asociaciones que hace Sor Juana en este período vienen de Vitoria (quien, a su vez, las tomó de Pierio, Cartario y otros)" (ibíd., 218).

Similar profusión de citas enlazadas unas a las otras en idéntica exhibición erudita se pueden hallar por centenares (y de cierto en muchos casos más de cuatro o cinco citas por página) en los coloquios de la nada barroca *Miscelánea Austral* de Diego Dávalos y Figueroa milagrosamente escrita a fines del siglo XVI en la remota ciudad de La Paz, y publicada en Lima en 1602. En el Coloquio XXIII se diserta sobre el pelícano:

> En lo que toca a lo presente devéis advertir que el Pierio (estimadíssimo autor) muestra en sus hieroglíficas no aver visto todo lo que del pelícano se a scripto, o no darle crédito, [...] ni muestra hazer

> caso de Iacobo de Vitriaco, que en el libro de las cosas maravillosas de Levante afirma ser cierta[2].

Al hablar del ave fénix Dávalos nos informa:

> Madrucio, Cardenal de Trento, tomó por empresa una Fénix que se abrasava y su letra dize Para que viva [...] También sacó la mesma empresa [...] Jorge Costa, Conde de la Trinidad, sin letra alguna, más que un sol encima de su cabeça, en lo que paresce conformarse con la opinión de Claudiano y de Lactancio Firmiano [...] y porque ambos escribieron en verso latino la vida y muerte y calidades de esta ave y oy están los de Lactancio Firmiano puestos en lengua toscana por Joan Mario Verdizoti, y los de Claudiano por Joan Baptista Alegri, diremos en suma lo que contienen (XXIII, 93r.).

Júzguese si la prosa de Dávalos difiere de la de Sor Juana, cuando respecto a Hapócrates, dios del Silencio, dice el *Neptuno alegórico*:

> Por lo cual a Pitágoras, por ser maestro del silencio, le figuraron en un pez [...] y los egipcios, según Pierio, le pusieron por símbolo del silencio; y Claudiano nos dice que Radamanto convertía a los locuaces en peces (Cruz 1957, IV, 361).

También el método compositivo de Sor Juana es en todo similar al de Dávalos. Ya he apuntado en otra ocasión cómo el perulero en estas disquisiciones sobre las aves depende casi palabra por palabra de las *Imprese Illustri* de Girolamo Ruscelli, y Paz confronta este fragmento del *Neptuno* con el *Theatro de los dioses de la gentilidad* (Salamanca, 1620-1623), no dejando duda alguna de que su prosa sigue a pie juntillas la del Padre Vitoria. Salvo que uno traduce del italiano y la otra toma directamente del español, los dos entretejen en la propia tapicería los hilos de la variopinta erudición humanista, esas citas del mismo Pierio, del mismísimo Claudiano, de inmediato reconocidas como prestigiosa parte del humanismo internacional. Aun hay más, tanto Sor Juana en la biblioteca de su celda conventual mexicana, como Don Diego entre los libros de su encomienda paceña, en sus distintos momentos temporales, pero en idéntico punto intelectual, ambos, en fin, decidieron hacer la misma trampa: entre tantísimas citas los dos silenciaron la de su fuente directa. Si él escamotea el nombre de Ruscelli, ella

---

[2] Para todas las citas de la *Miscelánea* se ha usado la reproducción fotográfica del ejemplar que se halla hoy en la British Library; en adelante las referencias a esta obra se darán en el texto, señalando el Coloquio y el folio correspondiente. En este caso se trata del fol. 95r.

silencia el de Vitoria. Ambos sabían muy bien que el nombrarlos no podía menos que oscurecer el propio lucimiento, justamente por descubrir una erudición de segunda y tercera mano. En el acto de incorporar al propio discurso los nombres áureos aparentemente con íntima familiaridad, se incorporaban a sí mismos a la *respublica* de los *studia humanitatis*, esa patria espiritual que —tan distantes geográfica, temporal y socialmente— ambos eligieron tener en común.

Citas abrazadas a citas; para ellos era lo que importaba, porque en el mundo del humanismo cuanta cosa hay bajo y sobre la luna, y cuanto de ellas pensó y dijo el hombre, era todavía un tesoro de signos unidos por similitudes, analogías, concordancias, infinitamente comentables, infinitamente comentadas, en que las cosas mismas y cuanto se había dicho de ellas en comentarios y comentarios de comentarios formaban un mismo episteme, en el cual, como admirablemente vio Michel Foucault, las citas, "signos y similitudes se envolvían unos a otros en un espiral sin fin" (Foucault 1973, 30). El *Neptuno alegórico* y la *Miscelánea Austral* pertenecen a un mismo mundo, aquél donde la erudición —lejos de ser carga elefantina— fue parte de una hermenéutica esencial.

¿Por qué tantos letrados coloniales eligieron el discurso del humanismo? Todos ellos sentían acuciante necesidad de reconocimiento cultural, y todos compartían la urgencia de exteriorizar el elitismo de su identidad. El cerciorarse de tal identidad los llevó al uso extensivo de ese discurso mediatizado en grado a menudo altísimo, es decir, en la apropiación del discurso humanista hallaron o creyeron hallar el garante que cercioraba la supremacía de la propia lengua cultural, tanto más prestigiosa cuanto en mayor despliegue de mediatizada erudición. Se trataba, por cierto, de una necesidad de imperativa urgencia, y así nos lo confirma un soneto de la *Miscelánea Austral*:

> Ilustres letras, por quien mil varones
> divina celsitud han conseguido,
> pues no la borra el tiempo con olvido
> ni la fama se olvida en sus pregones (XXXVII, 67r.)[3].

La Academia Antártica, de la cual era admirado miembro, no dudó de un concepto avalado nada menos que por la autoridad suprema de Cicerón, que a su vez repite la Anónima Peruana:

[3] Sobre este poema ver también mis trabajos de 1985, 85-88 y 1994.

El buen Poeta (dize Tulio) alcança
espiritu divino, i lo que asombra
es darle con los Dioses semejança[4].

El poeta, "sombra y tipo de deidad". Claro que para serlo no le bastaban a Dávalos y Figueroa los sonetos y tercetos petrarquistas que con buena fortuna había compuesto probablemente desde sus mocedades. El pensamiento renacentista, a la zaga de Cicerón, Macrobio y Quintiliano, consideraba que la Poesía "abarcaba conocimiento universal", como lo declara la Anónima:

Y aquel qu'en todas ciencias no florece,
i en todas artes no es exercitado,
el nombre de Poeta no merece (vv. 106-108).

Para ser digno de tal nombre Dávalos y Figueroa hubo de exhibir en su *Miscelánea*, a través de variadísima y casi inagotable temática, una omnicomprensiva erudición. Debía señalarse en el *summum bonum* de las "ilustres letras":

Riqueza summa, cuyos altos dones
la tierra y cielos han enriquecido;
Norte por quien el mundo se ha regido
en árticas y antárticas regiones (XXXVII, 67r.).

Extraordinarias palabras para escritas en el remotísimo altiplano colla, pero es de notar que esta nivelación de las letras del viejo continente con las del virreinato del Perú fue entre sus letrados una necesidad espiritual, atestiguada también por el "Discurso en loor":

I vosotras Antarticas regiones
tambien podeis teneros por dichosas,
pues alcançais tan celebres varones:

Cuyas plumas eroicas, milagrosas
daràn, i an dado muestras, como en esto
alcançais voto, como en otras cosas (vv. 496-501).

Dávalos y la Anónima Peruana no pueden decirlo más claramente: nuestras antárticas regiones, gracias a sus poetas, han logrado carta de ciudadanía y tienen derecho a voto en los enaltecidos dominios de las "ilustres letras". Los dos acuden a tópicos bien conocidos de la poética humanista, pero lo notable es

[4] vv. 316-318. Todas las citas del poema de la Anónima se harán por la edición original de 1608. La numeración de versos citados se da siempre en el texto.

cómo, al usarlos, manifiestan desde su aquí y su ahora una urgente necesidad de reconocimiento cultural, justamente al proclamar los derechos de las letras australes a pertenecer a la *respublica* humanista.

Como lo había sido para los primeros adalides de los *studia humanitatis*, también para nuestros letrados de la Academia Antártica fue la Poesía el terreno donde se definiría, establecería y confirmaría la identidad espiritual deseada. No podía ser de otro modo, pues la Poesía —en palabras de la Anónima— epiloga toda "la umana ciencia":

> El don de la Poesia abraça, i cierra
> por preuilegio dado de'l altura,
> las ciencias, i artes qu'ai aca en la tierra.
>
> Esta las comprehende en su clausura,
> las perficiona, ilustra, i enriquece
> con su melosa, i graue compostura ("Discurso", vv. 100-105).

Recinto del saber, compendio de todas las artes liberales, ya desde Macrobio la Poesía abarcaba saber omnicomprensivo. El Pinciano subraya en varias ocasiones que la Poesía contiene y trata "todas las ciencias especulativas, prácticas, activas y efectivas", aun "sobrepujándolas" (López Pinciano 1953, I, 216). En un libro estrictamente coetáneo con la *Miscelánea*, *El Cisne de Apolo*, dice Luis Alfonso de Carballo:

> la Poesía comprehende en sí todas las otras facultades, artes y ciencias; porque todas pueden ser materia désta, y assí en particular, y por excelencia se aplica a Phebo y a las Musas, como facultad donde se hablan todas las otras que a Phebo en general y a las Musas en particular se atribuyen y consagran.
>
> ....
> Porque ningunas ciencias se inventaron,
> que en esta facultad no se han hallado,
> historias, artes, leyes y doctrinas,
> humanas, naturales y divinas (Carballo 1958, I, 132, 142).

En una palabra, el poeta para serlo tenía que aspirar al conocimiento universal, como lo expresa el soneto de la *Miscelánea*:

> Quién sabe qué es saber siempre os adora
> y os reverencia como a ser divino,
> que es fuente Dios do tal corriente mana.

Conozca vuestro bien el que os ignora
y sepa como sois senda y camino
para la vida eterna y soberana (XXXVII, 67r.).

Las "ilustres letras" del verso inicial revelan en los tercetos la trascendencia implicada en el *summum bonum* del segundo cuarteto. Las letras son camino hacia la vida eterna porque en ellas reside el saber universal. Afán poético en tensión hacia el conocimiento omnicomprensivo. No por ventura en los Coloquios de su obra su autor tomó el apodo más justo para tan deseada identidad: Don Diego Dávalos y Figueroa se eligió Delio. Ningún letrado ignoraba que "Apolo tiene varios nombres, Apolo, Febo, Delio..." (Pérez de Moya 1928, Libro II, 23). El Señor de la Musas, es naturalmente el compendio y suma de todas las Artes: su lira misma revela en él la Poesía hecha dios. En Delio, es decir, en el arte poético se encierran "todas las artes liberales", como repite Sánchez de Lima. De ahí que nuestro perulero Delio diserte sobre infinito número de materias en taracea de infinitas citas, reviviendo los libros infinitos de la erudición universal.

Siendo Apolo el Señor de la Poesía el afán poético ha de hallar acabada metáfora en el viaje hacia el reino apolíneo: tal fue el empeño del hispano-mexicano Agustín de Salazar y Torres en un largo poema olvidado, la *Cithara de Apolo* (1694), que escribió "siendo Presidente de una Academia"[5]:

Bolava el pensamiento generoso
a la Región de luces ambicioso
en alas del deseo (Salazar 1694, vv. 1-3).

Iter poético de la mente ambiciosa de Sol. De inmediato el pensamiento en vuelo reviste su primera persona analógica:

Del Sol olló la ardiente Monarquía,
sin advertir su bárbara ossadía
que de atrevidas plumas
escarmientos observan las espumas (ibíd., vv. 5-8).

---

[5] La lírica de Salazar y Torres es objeto de la tesis doctoral de Edna Benítez (en la State University of New York Albany, bajo mi dirección), donde se tratan varios aspectos del poema diferentes de los aquí estudiados, tales como la imitación de Ovidio en lo que se refiere al palacio del Sol, la adición de la Pintura al número de las Artes Liberales ("ocho hermosas deidades", v. 139), y la identidad de los miembros de la Academia presidida por Salazar y Torres.

Alma en alas de Icaro, pero sin destino icario. En efecto, el ejemplo de Icaro no enfrenó el vuelo del yo poético de la composición de Salazar que además de alzarse hasta la "ardiente monarquía", pronto visita detenidamente el palacio solar, lo cual deslizará su identidad icaria hacia la de Faetón. Icaro y Faetón, más allá de la tradicional y jamás olvidada lección para el escarmiento, fueron exaltados en símbolos de las propias empresas, fueran de amor, de ambición, de afán creador, y particularmente en España —tal el caso de Salazar y Torres— en símbolo de la tentativa literaria. Ya que la poesía, en palabra de Dávalos, "es fuente Dios do tal corriente mana", el esfuerzo de osadía poética en vez de ofender al Cielo es inspiración suya:

Mas al dichoso vuelo
tan generosamente ayudó el Cielo
que de mi dicha arguyo
que fue mi atrevimiento impulso suyo (ibíd., vv. 9-12).

"Dichoso vuelo" y hasta sagrada audacia: el fin del hijo de Dédalo no puede ser el suyo. Así, en el poema de Salazar, el yo poético, que comenzara vistiendo alas icarias, pronto asume peripecias de Faetón cuando, como él, llega al palacio de Febo: "El Alcázar del Sol pisava ossado" (v. 13). Estamos ante Febo Apolo, pronto inmerso en alusión dáfnica, es decir poética, pues "de un ingrato laurel se coronaba/ de quien pendiente estava" (vv. 21s.). De inmediato se anuncia lo que será el fin del poema, la loa a los miembros de la Academia que preside Salazar:

Coronad las doctas sienes
de las ramas desdeñosas,
que soberanos ingenios
de impossibles se coronan (ibíd., vv. 25-28).

Así como el "Discurso" de la Anónima Peruana comienza con la alabanza de la Poesía —saber universal— para culminar en la de cada miembro de la Academia Antártica, el poema de Salazar nos llevará del apolíneo palacio que abarca al servicio de la Poesía todas las Artes Liberales hasta los académicos, representantes de cada una de éstas, salvo el de la Poesía, representada implícitamente por el yo del poema en su dichoso viaje solar. Dáfnicos también, los doctos ingenios alcanzan sus coronas victoriosas por intentar lo imposible, tal como su presidente que, al hacerlo, logró llegar hasta el recinto del Sol.

He aquí Icaro y Faetón como figuras de un yo que se afirma. Afán de exaltación. Afán de luz. Aun a riesgo de abrasarse. Los tres motivos se unen en otras alas temerarias:

Entré atrevido y ciego
sin reservarme, mariposa al fuego,
dulcemente encendido;
no recelé castigos de atrevido
porque en mí solamente ser podía
mérito la ossadía (ibíd., vv. 29-34).

Se trata de la petrarquista *farfalla al fuoco* (ahora en delirio poético y no amoroso) miniaturizando el sino de Icaro y Faetón. Sin duda Salazar supo de esta triple analogía en versos de Quevedo y Góngora; ceguera por deslumbramiento de luz. En el poema de Salazar el motivo no tiene mayor trascendencia, pero lo señalo en este punto para que se note como al deslumbramiento del vuelo icario y del intento faetóntico se une la ambición del conocimiento omnicomprensivo. Exactamente la misma configuración temática que con tanto más alto alcance ordenará Sor Juana Inés para su *Sueño.*

Salazar tiene completa certeza que su intento no se trata de yerro sino de mérito, por lo cual no hay razón de recelar castigo alguno. Su sed de luz, no causada por el deseo amoroso ni por otra ambición que la poética, ha de ser de cierto recompensada con la presencia del mismo Sol junto al más docto cortejo de luces:

En la mitad del Templo prodigioso
un Trono se erigió majestuoso,
de ocho hermosas deidades coronado,
de luz felizmente iluminado;

a las Nimphas en medio presidía
el Padre grave de la luz del día,
y ellas, multiplicándole arreboles

el Trono ardía en confusión de soles.
Las Nimphas, si no mienten las señales
las Artes eran, siempre Liberales (ibíd., vv. 137-146).

Iconográficamente Apolo preside el coro de las Musas y, de hecho, como Salazar usará cada doncella para pintar el retrato de la Poesía, éstas no hubiesen servido menos en tal intento. Las Musas, sin embargo, no encarnaban tan a las claras el saber universal que tradicionalmente abarcaban las Artes del *trivium* y el *quadrivium.* En este punto se da en el poema la conjunción de dos temas: la llegada y visita a un palacio fabuloso (derivada en primera instancia del episodio de Faetón en el palacio de Febo en las *Metamorfosis*) y las Artes Liberales al servicio de la Poesía. Creo yo que el eslabón entre el palacio y las Artes Liberales lo halló

Salazar en uno de los pasajes más didácticos de la obra de Lope de Vega. En efecto, el protagonista de su *Arcadia* en el Libro V llega a un palacio maravilloso donde sala tras sala encuentra a las siete Artes Liberales, para culminar con la visita de un segundo palacio que alberga a la Poesía en lo alto de un monte, por ser ella "arte de ingeniosa preeminencia" (Lope de Vega 1975, 421). El poema de Salazar y Torres resulta así abigarrado palimpsesto de las *Metamorfosis* de Ovidio, Góngora, Quevedo, Lope de Vega. Sin embargo en ninguno de sus subtextos se hallará esta apoteosis a Faetón, no sólo sin castigo mas victoriosamente meritorio en su vuelo solar. Su Academia, recinto de las Artes todas, presidida por el poeta, pues la Poesía en sí las resume y epiloga. El vuelo icario, el afán faetóntico deslumbran al poeta, pero no por eso se le deshacen las alas ni lo ha de fulminar el Cielo que lo inspiró.

Si el Faetón de Salazar y Torres no tiene por qué temer se debe simplemente al hecho de que en el fondo nada hay en su empeño de transgresión, muy otro será el caso de la empresa sorjuanina. Sor Juana tuvo que defender su vida de intelectual, los derechos de su entendimiento, y en todo ello su derecho a ser poeta. De ahí que la "Respuesta" sea "una defensa de las letras profanas" como nota Octavio Paz. Lo que determina su afán de conocimiento es precisamente la "tan vehemente y poderosa inclinación a *las letras* [...] este natural impulso que Dios puso en mí" de Sor Juana Inés[6]. Incluso su método de estudio, es decir, su familiaridad con muchas y diferentes disciplinas, "el haber estudiado diversas cosas" está directamente relacionado al quehacer del poeta. Apoyado en la autoridad de Horacio dice Carballo:

> De que es necessario saber el Poeta algo de cada professión no ay duda.Y que en quanto supiere de las agenas será en la propria más aventajado es muy llano. Porque el principio y fuente del escrivir es el saber, dize Oracio (Carballo 1958, I, 77).

Ya Boccaccio en la eruditísima *Genealogia deorum* insiste en que el poeta debe ser esforzado y ferviente estudioso pues la Poesía exige severa disciplina y largo aprendizaje[7]. A su zaga el "Discurso" insiste que será más excelente el poeta si

---

[6] Cruz 1957, IV, 444, ls. 189-193 (énfasis es mío). En adelante las citas de esta edición de la "Respuesta a Sor Filotea" se dan en el texto señalando la página y de seguido el número de las líneas citadas. Nótese que Sor Juana insiste que su afán de saber es inclinación a las letras: "todo este trabajo sufría yo muy gustosa por amor de las letras" (447, ls. 297s.); "Bendito sea Dios que quiso [mi inclinación] fuese hacia las letras" (452, ls. 498s.); "esto no ha sido más de una simple narración de mi inclinación a las letras" (460, ls. 843-845).

[7] Uso la versión italiana, *Della genealogia degli Dei*, (1564, 231v.-232r.).

"fuere en más estudios eminente" (vv. 112-114). En fin, el estudio en las más variadas disciplinas, o sea, el afán de conocer, es inseparable del afán poético; y así nos lo atestigua Sor Juana, cuando en la "Respuesta" dice de su "leer y más leer, estudiar y más estudiar" (447, ls. 291-293), o cuando declara "que no tenía para alguna [cosa, objeto de estudio] particular inclinación sino para todas en general" (449, ls. 391s.). Claro está en todas las Poéticas que los poetas no podían ser especialistas, sino generalistas, o mejor, enciclopédicos, de ahí que "imperceptiblemente Sor Juana pasa de la defensa de su afán de saber a la defensa del arte de escribir versos" (Paz 1985, 54). No podía ser menos, ambas eran la misma cosa. Sor Juana lo sabía muy bien: para ser poeta, estudiar.

La erudición enciclopédica es propia del episteme renacentista. El cosmos como sistema de correspondencias entre el hombre y el universo (microcosmos-macrocosmos), entre la historia, la mitología, la fábula, la Biblia, las ciencias naturales junto a todas las liberales... En tal mundo intelectual las diferentes disciplinas se deslizaban de unas a otras, y así Sor Juana resbalaba gozosamente entre ellas en el común empeño hermenéutico propio de tal *Weltanschauung*:

> Yo de mí puedo asegurar que lo que no entiendo en un autor de una facultad, lo suelo entender en otro de otra que parece muy distante; y esos propios, al explicarse, abren ejemplos metafóricos de otras artes ("Respuesta", 450; ls. 425-428).

¡Ejemplos metafóricos! Sor Juana —como Dávalos y Figueroa— estudia, conoce, o sea, interpreta del mismo modo que escribe: pensamiento en metáfora analógica y en analogía metafórica. Como absolutamente todo en el macro y microcosmos está de algún modo relacionado en ilimitada red de semejanzas, simpatías, oposiciones, "el único eslabón posible entre los elementos de este tipo de conocimiento es la adición", como señaló Foucault (1973, 30). En efecto, en *Primero sueño*[8] ambos intentos epistemológicos —si bien diferentes— proceden por acumulación[9]:

---

[8] He usado la edición de Alfonso Méndez Plancarte (Cruz 1951). En adelante la numeración de los versos se dará en el texto.

[9] Véase Foucault 1973, 30: "a knowledge that can, and must, proceed by the infinite accumulation of confirmations all dependent on one another. And for this reason, from its very foundations, this knowledge will be a thing of sand. The only possible form of link between the elements of this knowledge is addition".

la vista perspicaz, libre de anteojos,
de sus intelectuales bellos ojos
[...]
libre tendió por todo lo criado:
cuyo inmenso agregado,
cúmulo incomprehensible (vv. 440-448).

como el entendimiento, aquí vencido
no menos de la inmensa muchedumbre
de tanta maquinosa pesadumbre
(de diversas especies conglobado
esférico compuesto)
que de las cualidades
de cada cual, cedió (vv. 469-475).

De esta serie seguir mi entendimiento
el método quería,
o del ínfimo grado
del sér inanimado
[...]
pasar a la más noble jerarquía (vv. 617-624).

En el primer caso, la pretensión de lograr perfecto conocimiento de todo lo creado en un acto intuitivo (vv. 590-592) se poetiza bajo el signo de la acumulación, en el segundo en la ordenada adición de los seres que eslabonan la suma total de la gran cadena del ser. De todos modos, en ambos casos, el objeto de conocimiento —el cosmos— es concebido como un agregado de cosas. En el segundo caso el mismo proceso cognitivo es por adición, y en exacto espejo el modo poético va sumando sus objetos en una larga serie de metáforas y figuras analógicas, desde el reino vegetal alimentado por Thetis hasta el hombre concebido en esa reina de las analogías que es el microcosmos.

El fin de ambos intentos cognitivos parece ser el mismo: el conocimiento universal. Apariencia engañosa en lo que al primer caso respecta. Jamás la intuición platónica pretendió tener por objeto "todo lo criado"— por lo tanto incluyendo seres materiales: su intento exclusivo fue siempre la aprehensión directa de las ideas (fuesen matemáticas, metafísicas o éticas) para culminar en la contemplación de la Idea, el Ser Absoluto, la Realidad última, de carácter siempre espiritual. Conocer en un puro acto intuitivo todo lo creado, no es intuición platónica, por lo cual en sentido estricto no es justo hablar del fracaso de la misma, como lo hacen prácticamente todos los críticos del poema desde Méndez Plancarte hasta Georgina Sabat de Rivers. Se trata de algo de muy otra

trascendencia, y tanta que necesariamente ha de fracasar. La pura y siempre inmediata intuición de todo el mundo universo es el modo propio de conocimiento sólo de su Creador. Tal el Arbol de la Ciencia que desde siempre ha sido negado a la criatura humana: el pretender ser como Dios. Más, intelectualmente el ser Dios. La caída era inevitable, porque el suyo no es intento de conocimiento universal sino de omnisciencia divina.

Esta pretensión a la omnisciencia divina es trangresión de muy diferente calibre que la simbolizada por Faetón, quien sólo aspira al conocimiento universal. El icario es intento prohibido a toda criatura dotada de intelecto, angélico o humano. El segundo es empeño difícil, pero no prohibido, pues apenas monta al ordenado uso de la razón, facultad eminentemente humana. De ahí que su alma faetóntica dude —la proeza es ardua— pero que no se aniquile: el intento es posible. En la subida racional paso a paso se puede vislumbrar la posibilidad de una victoria (vv. 781-784), mientras que el alto vuelo del intelecto icario exige el fracaso absoluto. Tanto Faetón como Icaro ascienden, pero a espacios epistemológicos tan diferentes que la distancia entre uno y otro es infinita, como lo es la que media entre el Creador y su criatura. Esta proeza faetóntica encuentra apenas límites naturales, la normal fisiología del durmiente, que no impedirán su futura renovación. Faetón temporariamente se detiene, pero no se despeña. No es suyo el destino del modelo ovidiano; no se ciega porque no se deslumbra. La suerte de su Icaro, en cambio, es muy otra. No ya un mero atrevido, el Icaro de Sor Juana ha mirado al Sol.

Querer conocer es propio de la criatura humana, y sólo divino en tanto el entendimiento es don de Dios. Conocer ordenadamente en libre uso de la razón, y desde la madurada y repetida empresa crear la propia voz poética. Tal es la voz debida y nutrida en el fervor de conocer, el omnívoro fervor que acuciante animaba al verdadero poeta. El Faetón de Sor Juana, este nocturno hijo del Sol, revivirá cada noche la proeza y el fracaso del auténtico poeta, y aun en la cotidiana derrota se anuncia su triunfo cotidiano. Hacia el final del Sueño y del sueño la figura de Faetón parece ser reemplazada por los anuncios del día, el inminente triunfo del "Padre de la luz ardiente" (v. 887). Sin embargo acaso sólo se desvanezca porque la intensidad solar nos esconda su presencia oculta en su misma luz.

Como al desgaire Lope de Vega había escrito "que también ha de tener Faetón la aurora" (cit. por Sabat de Rivers 1977, 93). Acaso también lo tenga la esplendente Aurora sorjuanina. En el Libro V de la *Eneida* el día llega, anunciado por la Aurora, traída por los caballos de Faetón (vv. 104s.). ¿Podía alguien que hizo del hijo de Helios su mejor *alter ego* haber olvidado estos "aurorales Phaetontis equi"? No Sor Juana. Su Icaro tuvo que despeñarse ciego, pero el Faetonte de sus noches y alboradas jamás se deslumbró. Al fin y al cabo el suyo

era verdaderamente hijo del Febo Apolo que Salazar y Torres había rodeado de todas las Artes Liberales, prole del mismo Delio que se soñó Dávalos y Figueroa en su enciclopédico afán de poesía, el mismísimo que en la Lima de la Anónima presidía el coro de Musas americanas. La obra de todos ellos nace y se nutre en la idéntica poética, la que apolínea les reclamaba erudición universal.

No creamos que al insistir en este saber que reside en la Poesía, esta Poesía que abarca las Artes todas bajo la soberanía de Apolo, los letrados americanos se limitaban a repetir meros lugares comunes. Creo yo que una vez más la Anónima Peruana nos da la pauta certera de tanto fervor apolíneo:

> Que como dio el Dios Marte con sus manos
> al Español su espada, porque el solo
> fuesse espanto, i orror de los Paganos:
>
> Assi tambien el soberano Apolo
> le dio su pluma, para que bolara
> d'el exe antiguo a nuestro nuevo Polo
> ("Discurso", vv. 469-474).

Para legitimar lo que se poseía, antes que nada, estos peruleros y criollos tenían que proclamar su pertenencia al Imperio, en segundo término, participar de su misión en la comunidad espiritual de los civilizadores, y finalmente formar parte de una élite cultural que les garantizara nobleza en el único mundo que ellos consideraban civilizado, es decir, en la república humanista[10]. Recibiendo legitimización de tan alta autoridad como el dios de la guerra junto al de las Artes, he aquí el Imperio en la pluma y en la espada. Muy hábilmente se hace que la dual gloria del Imperio vaya a desembocar en cauce americano. Muy curiosamente el "Discurso" al usar otro consabido tópico humanista —el de las armas y las letras— lo ha yuxtapuesto al antiquísimo de la *translatio studii* en los imperios. Como Grecia la pasara a Roma, ahora España la pasa a América. El mensaje es atrevido, porque el fin de toda *translatio* es enaltecer al receptor con necesaria mengua del donante, Apolo dio su pluma al Imperio español no para que permaneciera en la Península o sus posesiones europeas. No, se la dio translaticiamente para que España la pasara a otro hemisferio que el europeo, que en el "Discurso" no es simplemente el Viejo Mundo sino el "exe antiguo". Con una palabra la asombrosa peruana nos ha cambiado el *axis mundi*: América es ahora el eje nuevo. En silenciado desmedro de la Península, eje antiguo de una *translatio* que empobreciéndolo transfiere el *axis* cultural a la propia patria, esas

[10] En diferente contexto (1996) he discutido lo que sigue.

vírgenes regiones donde la Academia Antártica ha hecho resonar la lira del Musageta humanista. En el "Discurso" los doctos del Virreinato podían reconocerse en toda su soñada nobleza: esa gloria de pertenecer a un Imperio y a un Parnaso donde el Perú se ha vuelto *axis mundi*.

El tópico mismo de la *translatio studii* implica la misión civilizadora del Imperio, y viene muy a cuento ya que en ella se fundaba el mandato legitimador de la España imperial. Bien lo entiende la lúcida peruana, a quien le viene a las mil maravillas el tópico humanista del poeta como civilizador:

Estos mostraron de naturaleza
los secretos; juntaron a las gentes
en pueblos, i fundaron la nobleza
(ibíd., vv. 265-267).

Cimentado en la autoridad de Cicerón y de Horacio, este linajudo topos de la defensa de la poesía, avala en los tercetos del "Discurso" la misión imperial, y la centra en sus poetas. Intento de legitimización del poder por la poesía. Porque si en Europa el juntar "a las gentes en pueblos" pudiera entenderse como actividad urbanizadora, dentro del Virreinato las mismísimas palabras referían de inmediato a no menos inmediata realidad haciendo de repartos y encomiendas actos benéficos del civilizador. Así la élite cultural del Virreinato asienta, por vía doble, su derecho a poseer, tanto por pertenecer al Imperio como al Parnaso. Los poetas americanos, vanguardia de la civilización:

Y vosotras Antarticas regiones
tambien podeis teneros por dichosas,
pues alcançais tan celebres varones:

Cuyas plumas eroicas, milagrosas
daràn, i an dado muestras, como en esto
alcançais voto, como en otras cosas
(ibíd., vv. 496-501).

América, gracias a sus poetas, ha logrado carta de ciudadanía y tiene derecho a voto en la república humanista. Allí donde la Poesía podía soñarse saber universal civilizador de la barbarie, allí donde el Parnaso legitimaba al Imperio, el conocimiento omnicomprensivo en todos ellos fue poesía, poética y política. Solamente allí el encomendero se inventará apolíneo y, faetóntica, la monja mexicana reclamará conducir por poeta el arduo, el docto, el imprescindible carro del sol.

Bibliografía

Anónima, Poetisa. 1608. "Discurso en Loor de la Poesía". En: Diego Mexía de Fernangil. *Primera parte del Parnaso Antártico*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, fols. 9-26.

Boccaccio, Giovanni. 1564. *Della genealogia degli Die*, tradotti et adornati per G. Gioseppe Betussi da Bassano. Venetia: Apresso Francesco Lorenzini da Turino.

Carballo, Luis Alfonso de. 1958 [1602]. *Cisne de Apolo*. Edición de Alberto Porqueras Mayo. 2 vols. Madrid: CSIC.

Colombí-Monguió, Alicia de. 1985. *Petrarquismo Peruano: Diego Dávalos y Figueroa y la poesía de la* Miscelánea Austral. London: Tamesis.

—. 1994. La inmortalidad del encomendero o las razones ocultas de la *Miscelánea Austral*. En: *Studi di letteratura e di linguistica* [Salerno] 6, 25-35.

—. 1996. El *Discurso en loor de la poesía*: carta de ciudadanía del humanismo sudamericano. En: Mabel Moraña (ed.). *Mujer y Cultura en la colonia hispanoamericana*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 91-109.

Cruz, Sor Juana Inés de la. 1951-1957. *Obras Completas*. Edición de Alfonso Méndez Plancarte y, para el vol. IV, Alberto A. Salceda. 4 vols. México: FCE.

Dávalos y Figueroa, Diego. 1602. *Primera Parte de la Miscelánea Austral*. Lima: Antonio Ricardo.

Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things*. New York: Random House.

López Pinciano, Alonso. 1953 [1596]. *Philosophia Antigua Poética*. Edición de Antonio Carballo Picazo. 3 vols. Madrid: CSIC.

Paz, Octavio. 1985. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE.

Pérez de Moya, Juan. 1928 [1585]. *Philosophia secreta*. Estudio preliminar por Eduardo Gómez de Baquero. 2 vols. Madrid: Clásicos Olvidados.

Sabat de Rivers, Georgina. 1977. *El* Sueño *de Sor Juana Inés de la Cruz: tradiciones literarias y originalidad*. London: Tamesis.

[Salazar y Torres, Agustín de]. 1694. *Cithara de Apolo, varias poesias divinas y humanas que escrivio Don Agustin de Salazar y Torres, y saca a luz D. Juan de Vera Tasis y Villarroel, su mayor amigo.* Madrid: Antonio González de Reyes.

Vega Carpio, Félix Lope de. 1975 [1598]. *Arcadia.* Edición de Edwin Morby. Madrid: Clásicos Castalia.

"La nieve de aquella sierra ofende a la flaqueza de mi vista" o la perfección humanista frente al "abismo andino": Dávalos y Figueroa y su *Miscelánea Austral*

Michael Rössner

La cita del título se encuentra en el primero de los 44 (o 45, si contamos también la *Defensa de Damas*) coloquios de la *Miscelánea Austral*: la pronuncia Cilena (Francisca de Briviesca), la esposa e "interlocutora" de dichos coloquios junto con su marido y autor del libro, Diego Dávalos, para explicar el motivo de su deseo de retirarse del jardín en el que tienen lugar las deambulaciones poético-filosóficas de los coloquios. Delio (Dávalos) le contesta que justamente esta nieve lo ha de inspirar a la nueva creación poética:

> en dexando os en vuestro assiento, tomaré la pluma, por que quiero provar a vestir este pensamiento de la nieve, applicandolo a lo que yo siempre desseo, y pretendo, tras los mios, endereçar mis conceptos (3v.)[1].

Este fragmento breve del diálogo me parece significativo más allá de la evidente filiación petrarquista de la metáfora de la nieve que Dávalos utilizará de hecho en el coloquio siguiente, para componer un soneto en el que expone a la amada que "vuestra beldad pura y divina,/ priva de vista" más que cualquier nieve andina, poesía que lleva a la reacción desengañada de la interlocutora: "Ay hombres, y quan bien sabeis significar lo que no sentis, y quantas prisiones, y estragos de amor sin amar" (4r.). No es la nieve de por sí ni las posibilidades del juego literario con ella— juego que aquí además muestra su carácter lúdico e irresponsable; es el efecto de la naturaleza americana, a la que ha sido vedada la entrada a la "huerta poético-filosófica" de que se trata. Esta naturaleza indómita, esta fuerza bruta "ofende", porque tiene un carácter amenazador, ya que los picos de más de 5.000 metros están a la vista a pesar del muro que protege el jardín poético, y porque recuerdan a los galantes interlocutores que este jardín no se halla en la Toscana, sino en la —culturalmente hablando[2], y siempre en términos

---

[1] Todas las citas de la *Miscelánea Austral* se refieren, indicando el número de folio, a la primera edición de 1602 que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid. Uso la grafía original sólo con ligeras modificaciones (õ = on, u = v).

[2] Al hablar de "contexto" cultural, retomo ciertas ideas del movimiento de los "Cultural studies". Véase p.e. Greenblatt (1990).

del 1600— "nada" que rodea a esta pareja y que provoca en ella la sensación de "flaqueza". Por otro lado es precisamente esta situación casi absurda, esta tensión extrema, que sirve de impulso e inspiración para la creación: el "pensamiento de la nieve" sirve para "endereçar conceptos".

Que quede claro: no hablamos aquí de "civilización y barbarie" en el sentido sarmientino; pero tal vez de una prefiguración de esta alternativa, una prefiguración que todavía no pone en duda el papel de modelo cultural de la metrópoli española como lo hace Sarmiento en su *Vida de Juan Facundo Quiroga*, pero que sin embargo es consciente de una situación de centro/periferia que caracteriza el discurso renacentista-petrarquista en toda Europa (Francia, España, Portugal sobre todo). España en particular, durante todo el siglo XVI, muestra una clara orientación cultural hacia el centro, es decir hacia el modelo italiano (que a su vez ha asimilado varias influencias españolas, especialmente en el teatro de Juan del Encina, de Torres Naharro y en la *Celestina*, como he mostrado en otro lugar, cf. Rössner [en prensa]).

Especialmente fuerte es esta orientación en el campo de la lírica y del poema épico: las formas métricas italianizantes, pero incluso los modelos retóricos y temáticos del petrarquismo parecen obligatorios, aunque haya algunas excepciones: la poesía mística y ascética de los españoles muestra nuevos caminos, y hacia el final del siglo empieza a perfilarse lo que será más tarde el culteranismo y conceptismo.

Ahora bien, con Dávalos y la Academia Antártica de Lima nos encontramos en la "periferia de la periferia": entre los cortesanos de las cortes virreinales construidas según el modelo de la corte peninsular orientada hacia modelos italianos. En el caso del mismo Dávalos ni siquiera esto: estamos en medio del "desierto cultural", entre gente que parece practicar el "menosprecio de corte y alabanza de aldea" a una altura de 4.000 metros en la sierra boliviana.

Pero es "menosprecio de corte" sólo en apariencia: porque el modelo de los diálogos que tienen lugar aquí es precisamente el de las "cortes en miniatura" aisladas, cortes desprovistas de su papel de centros de poder, que en cambio adquieren otro papel, tal vez más importante: son centros de la cultura, cortes de poesía y de amor, conservando la misma estructura piramidal de antes. Esto vale por ejemplo para la corte magnífica, pero sin poder efectivo, de la reina destronada de Chipre en los *Asolani* de Pietro Bembo o para aquella de Urbino ("piccola città", Castiglione 1987, 17[3]) en la que empiezan las conversaciones verdaderamente interesantes sólo el día después de la partida del símbolo del

---

[3] Me refiero al *Libro del Cortegiano* de Baldassare Castiglione, varias veces citado y tomado como modelo por Diego Dávalos.

poder, el papa Julio II. En estas cortes, el diálogo sigue el modelo de las acciones corteses: hay siempre una persona que tiene el papel de rey, príncipe, o sencillamente, jefe del grupo, y que determina los argumentos y las tareas para los interlocutores.

En este sentido, nuestra "huerta" de La Paz se presenta como una verdadera corte, corte minúscula, la más pequeña posible, porque se compone sólo de dos interlocutores, marido y mujer. No cabe duda de quien es aquí el "rey": ya en los *Asolani* lo era una mujer (por ser viuda y reina), en el *Cortegiano* falta también un jefe masculino ya que "il signor Duca continuamente, per la infermità, dopo cena assai per tempo se n'andava a dormire" (Castiglione 1987, 21), es decir, no puede asistir a las discusiones, así que su esposa, la duquesa, desempeña el papel de jefa y de centro de la "tertulia", para utilizar una expresión moderna. También en la corte boliviana será Francisca de Briviesca quien ocupará este lugar.

Sin embargo, en los casos italianos el grupo siempre se componía de varios miembros; en el caso de la *Miscelánea austral*, toda la corte que está a disposición de Francisca de Briviesca se reduce sólo al poeta que tiene que hacer todos los papeles, y así, la relación se vuelve forzosamente un poco más equilibrada: aunque sea siempre Francisca la que decide acerca de los problemas de organización (cuándo hay que interrumpir, qué tema se debe tratar, etc.) y aunque ella corrija a veces abiertamente a su marido, en particular en la teoría del amor, o le reproche la imitación demasiado servil de Petrarca, en el campo político-económico y "científico" Dávalos se permite corregir las opiniones de su esposa, como veremos más adelante. Así, en lo que se refiere a los indios, ya en el primer coloquio, donde ella menciona que "cierto autor moderno" describe a los indígenas como "gente política, capaz de gobierno, y de otras buenas partes", él contesta secamente: "Ya he visto esta opinión dibulgada con notorio engaño; porque en gente a quien falta peso, medida, letras, verdad, caridad, y honra ¿que cosa buena puede haber?" (3r.).

La crítica —que en el caso de Dávalos se reduce a pocos artículos y un solo libro, el impresionante estudio de Alicia de Colombí-Monguió (1985)— quiso ver en esta reducción a dos amantes dialogantes un reflejo de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, traducidos al castellano por otro peruano, el Inca Garcilaso de la Vega. Será sin duda así; pero no hay que olvidar, por otro lado, que los interlocutores de los *Diálogos* del Hebreo son alegorías (Philo y Sofía) y el verdadero objeto de sus conversaciones es, como lo indican sus nombres, filosófico, mientras que el de los coloquios entre Delio y Cilena es eminentemente poético.

No quiero discutir aquí las otras tesis magníficamente documentadas de Colombí-Monguió acerca de las fuentes de la obra de Dávalos; habrá huellas de Betussi, de León Hebreo, y también de Castiglione, como quiere Luis Jaime Cisneros (1953a y 1953b); será incluso, como quiere Colombí-Monguió (1985, 107), un "centón" de fragmentos del *Libro de natura d'amore* de Mario Equicola. Sabemos todos —y la ilustre crítica es la primera en mencionarlo— que es una época dominada por el principio estético de la imitación, y que "la necesidad de parecer culto fue endémica tanto en la admirada Italia como en nuestra lengua" (ibíd., 111). Lo que a mí me interesa aquí no son los orígenes del pensamiento, frases, citas cultas de Dávalos, sino su destino final, la extraña y conflictiva relación que existe entre "la pluma" (el arte de escribir renacentista-petrarquista) y "la nieve" (el desierto cultural de la naturaleza andina que le inspira).

En este contexto, hay que mencionar que los temas americanos no están ausentes de la *Miscelánea*, empezando ya con la teoría del clima y carácter desarrollada en el primer coloquio. La mayor concentración de estos temas se encuentra entre el Coloquio XXVII (el segundo de los capítulos dedicados a la muerte de Felipe II) y XXXVII (donde definitivamente el interés del autor vuelve a centrarse en su vieja patria chica, Andalucía). En estos once coloquios se habla de las etimologías y nombres de las cosas, de las hierbas y frutales, animales y otras "cosas naturales", de ríos y lagos, y también de la historia y del carácter de los indígenas (XXXIII-XXXV). Es decir, nos encontramos con contenidos que conocemos gracias a obras como la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún o la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, para no hablar de las crónicas mismas. Sin embargo, esta vez estos contenidos se hallan en el contexto de un diálogo petrarquista. Para adaptar los contenidos a esta estructura, la posición de los interlocutores cambia, la "princesa" de la micro-corte toma el papel de alumna, y Delio, el perfecto amante, el del maestro. Pero lo más interesante es que con esto cambia también la estructura de la obra misma: mientras que en los primeros coloquios, dedicados al amor, los celos, la fortuna, la amistad o las letras, en la prosa de cada coloquio estaban insertadas varias poesías (propias, traducidas o ajenas), en los coloquios "americanos" no se encuentran más que cinco en total: unos tercetos que comparan a Cilena con los astros en XXVIII, dos sonetos que alaban el trabajo de aculturación de los jesuitas en XXXIV, y un soneto sobre el mal de cabeza y en loor de la quinina (XXXVI); en el quinto caso, cuando Delio trata una vez de presentar en medio de la descripción de ríos y lagos una composición artística (una glosa del verso italiano *Ne giogo al collo avrò, né al petto piaga*), Cilena vuelve al papel de jefa llamándolo al orden: no es el momento de la poesía, hay que volver al tema de las aguas.

Así, el tema de América aparece como una digresión, como un tema no-poético: puede ser tema de la erudición, de la ciencia, pero no del arte— ya que se trata de un arte reservado según la tradición dantesca-stilnovista a los perfectos amantes. El mismo Dávalos cita esta tradición en el Coloquio VI, donde habla de "cortesanos de amor", es decir, los "fedeli d'amore" del Dolce Stil Novo: "es propia obra de Amor en sus cortesanos vivificar los sentidos y, exortándolos a la virtud, los despierta de la rusticidad y sueño, en que están los ignorantes" (23r.). He aquí la teoría del "gentil core" en el que Amor toma su residencia, permitiendo así la creación poética. Así, no es de extrañar que en las Indias este arte todavía no haya echado raíces, porque los indios, en la presentación de Delio y Cilena, no pueden ser vasallos de Amor: "no puedo creer conozcan su poder, ni obedezcan sus leyes" (154r.). Ya que los indios —como los campesinos en la teoría medieval del amor de Andreas Capellanus— aparecen incapaces de acceder al amor, y, por consiguiente, al verdadero saber según la teoría neoplatónica, la característica más importante de esta pequeña corte de amor y erudición es, en verdad, su total aislamiento en el espacio.

Alrededor de la "huerta" de los coloquios no hay más que indios y nieve, pero los dos interlocutores recuperan, a base de su propia conversación y los pocos libros que Dávalos habrá llevado al altiplano, no sólo la sabiduría de un círculo humanista medio de la provincia española, sino que van mucho más allá: en el Coloquio XIII, Delio presenta dos sonetos bilingües que combinan versos españoles e italianos para mostrar a Cilena que ella por su "discreción" es capaz de entender también la lengua más culta, la de los italianos. El primero de ellos es una invectiva a la muerte, como la hallamos ya en el Arcipreste y, en la literatura italiana, en la *Vita nova* de Dante:

De que te ufanas, dime avara muerte
De que [h]e poblado el blanco de mi escudo,
Che sin hora portai deserto e ignudo,
Con una aventajada, y rara suerte.

Y que fue el golpe de tu braço fuerte
Que el mundo tiene lacrimoso y mudo?
Il piu superbo, di piu vanto e crudo,
Que puede dar, no dando eterna muerte.

Pues como sin matar vencer pudiste?
Rindiendo lo mortal con presto buelo,
Perche lo spirto non fu mai mia preda.

Pues no es hazaña la que conseguiste,
Que si el alma se fue bolando al cielo,
Non val che rest'il cor in terra freda (XIII, fol. 50v.).

El soneto es sobre todo un artificio sutil que debe testimoniar la habilidad del petrarquista Dávalos, que no sólo sabe imitar y traducir los textos italianos, sino incluso escribir él mismo en la lengua de Dante y Petrarca. Además, no sólo quiere demostrar las facultades de Cilena para entender la lengua toscana, sino también la similitud en la estructura fonética de las dos lenguas, lo que le permite hacer rimar versos de diferentes idiomas, una tarea imposible con, por ejemplo, el francés. El único error se encuentra en la rima entre los versos italianos (*preda* no rima con *fred[d]a*); muy probablemente debida a la incapacidad fonética del español para realizar el "—dd—". La habilidad de Dávalos se muestra también en la estructura doble del diálogo: diálogo entre la muerte y el autor, y diálogo entre dos lenguas que se entrecruzan: una característica que confiere cierto valor artístico a esta actualización de la tópica invectiva a la muerte, que juega con la no menos tópica imagen de alma/cuerpo, inmortalizada en el soneto —también petrarquista— de Luis de Camões *Alma minha gentil, que te partiste/ tão cedo no céu eternamente*.

Pero con este soneto Dávalos muestra también el deseo de entrar en contacto directamente —es decir, pasando por alto la cultura de la metrópoli— con la fuente de la cultura renacentista, con Italia, un movimiento que se podría parangonar al viaje de José Enrique Rodó a Roma, tres siglos más tarde, y a su declaración de "latinidad" para los americanos. En este sentido, Dávalos es un "latinoamericano" *avant la lettre*, un latinoamericano que desde Bolivia no sólo concluye que, dada la superioridad de la cultura italiana, las personas cultas tendrían que hablar el italiano —y esto en un lugar en el que la gente no hablaba ni siquiera español—, sino que se atreve a discutir —siguiendo las informaciones de Mario Equicola y, con éste, la decisión de Pietro Bembo en "la questione della lingua"— qué forma fonética del italiano había que preferir. Desecha, por supuesto, la pronunciación a la española, pero también aquella de las otras regiones de Italia, dando la preferencia a la Toscana.

Colombí-Monguió se pregunta "a juzgar por lo que dice la *Miscelánea*", si había en el Perú de la época hombres que hablaban el italiano en sociedad. Es posible, pero, aunque los hubiera, ¿cómo habrían de reunirse en número suficiente alrededor de Dávalos en su "huerta" de La Paz en el conspecto de las nevadas cumbres andinas? La discusión acerca de la necesidad de pronunciar el toscano a la manera toscana, veneciana o española (XIII, 51r. y 51v.) no nos puede sino aparecer absurda, pero en el sentido cristiano del *credo quia absurdum*. En una especie de realismo mágico, una conjuración de la realidad: Dávalos

y su Francisca se construyen su pequeño castillo toscano con jardín en medio del altiplano boliviano, no se dejan "ofender" (I, 3v.) por la claridad de la nieve, sino que le oponen su *locus amoenus scientiae* imaginado: ya no como Colón, por buscar el paraíso fuera, en el mundo nuevo, sino por nostalgia de las propias raíces europeas.

Sin embargo, como he mostrado, van más allá de las "raíces" propiamente dichas, es decir españolas, y esto por otro motivo típico de la poesía petrarquista americana, en particular en el contexto de la Academia Antártica: el deseo de competir con el Viejo Mundo. Desde hace quinientos años las relaciones culturales entre Europa y América Latina están dominadas por este aspecto: la dialéctica entre imitación y competición. Sin embargo, en la época de Dávalos hay graves desigualdades entre los competidores: los libros americanos casi no llegan a Europa, había que vivir en la corte de la metrópoli como el Inca Garcilaso para hacer conocer sus obras en la patria, al menos en el centro de la periferia petrarquista que es España. Tal vez Dávalos habría podido permitirse este lujo, pero él no es Inca— ¿qué interés podrían tener sus compilaciones e imitaciones petrarquistas sin el fondo de nieve de los Andes en un Madrid dominado por modas literarias mucho más variadas, como la novela picaresca o la comedia de Lope?

No; yo creo que hay que entender a Dávalos como a uno de los primeros escritores verdaderamente americanos, es decir, que escribe para un público americano— un público de segundones como él que no tuvieron otra posibilidad que la de hacerse clérigos o buscar su fortuna en América, y que quieren mostrarse a sí mismos que incluso en aquella América de cumbres nevadas e indios brutos tienen más sensibilidad artística que los primogénitos que viven en la corte. Pero en los Coloquios, este público debe quedar público, la corte del amor debe ser reducida al mínimo, al mismo poeta y a su mujer, porque el contacto real con sus compañeros del exilio habría podido destruir la ilusión.

Por eso, los interlocutores no son más que dos; pero esto no basta para explicar otro detalle en el que la *Miscelánea* se diferencia de todos sus modelos italianos: el hecho de que los interlocutores no sean "amante" y "dama", sino marido y mujer que *juegan a ser* amante y dama. Sin embargo, con este juego viene a faltar una parte de la tensión amorosa real que caracteriza diálogos precedentes como *Gli Asolani* o también el *Cortegiano*: mientras que allí el marido está muerto o ausente, la atracción amorosa (e insegura) puede tener efectos entre los participantes al diálogo; en cambio, en la *Miscelánea* nos encontramos con la pareja completa cuya felicidad ya está asegurada.

Para que no haya lugar a dudas, el autor nos aclara este hecho ya desde el principio en su *Prólogo al lector*. Nos explica allí, retomando a Aristóteles, que

el hombre busca siempre la felicidad ("bienaventurança"), y que una de las formas más altas de esta felicidad sería la "perfecta comunidad en el matrimonio, en recíproco amor fundada". Esto habría sido uno de los motivos de escribir la obra: "quise divulgar la tranquilidad de mi suerte" y por consiguiente "determiné a poner en escrito los coloquios, que pasamos mi amada y amante esposa y yo".

Otra vez, entonces, la dificultad, el obstáculo, se convierte para Dávalos en fuente de inspiración: el hecho de carecer de interlocutores cultos lo induce a una exaltación de la familia como corte propia e ideal. Cuando los dos hablan de las cualidades que el amante y la dama ideal deben tener (siguiendo, por supuesto, a Mario Equicola), ya no lo hacen como participantes del juego de amantes y damas, sino en una posición casi "paternal", por ejemplo cuando prescriben que los juegos de amantes deben corresponder a su edad[4].

Finalmente, el hecho de que los dos sean "perfectos casados" tiene también su importancia en lo que se refiere al tema pertrarquista por excelencia, a la "sucesión del maestro" en la vida y en la poesía. El aislamiento, el diálogo de sólo dos personas estaría cerca del modelo de Petrarca, casi siempre solo y doliente; pero la diferencia está justamente en el sufrimiento: tantas veces, Francisca reprocha a su Diego que él se exprese únicamente en "poéticas ficciones" (XV) y que su poesía sea demasiado artificial (XIX) porque ella no lo hace sufrir en la realidad. Pero, ¿qué puede hacer un pobre petrarquista feliz y perfectamente casado? Dávalos recurre entonces a la evocación de sufrimientos pasados (XL y XLI)— pero así peca contra la ley de la fidelidad en el amor, y debe jurar a Cilena que las amadas no. 1 y 2 ya han desaparecido de su corazón. Incluso la segunda parte de la actitud del Petrarca le es negada: ya que Francisca goza de buena salud, no puede ni siquiera lamentar su muerte y tiene que llorar en vez de eso la muerte de una hermana (XLII) y de un hermano (XLIII).

Ya lo vemos, la *Miscelánea* se caracteriza así por ausencias y la necesidad de un *Ersatz*: el "singular talento" de Cilena y "su mucha agudeza" deben suplantar a la pluralidad de los coloquios en Asolo o Urbino, el amor conyugal tranquilo al fuego del amor joven, prematrimonial, típico de las discusiones petrarquistas, la "huerta" de La Paz al jardín toscano, la hermana muerta a la amada muerta, las amadas pasadas a la amada actual. Pero, innegablemente, los contenidos, tan parecidos a los diálogos renacentistas italianos, adquieren así una calidad totalmente nueva: algo como una ligera nostalgia de la juventud perdida se asocia

---

[4] Es verdad que puede haber también en el petrarquismo italiano, excepcionalmente, "petrarquismo matrimonial", pero en esos casos la esposa normalmente ya ha muerto (cf. Regn 1996).

en estos coloquios a la nostalgia de la "verdadera patria", desarrollada en la parte final dedicada a la "patria chica" de Dávalos, a Ecija y Andalucía. La ficcionalidad, la artificialidad del mundo de los diálogos petrarquistas se hace patente, precisamente delante del horizonte de las cumbres nevadas del Altiplano. Ya lo he dicho en otra parte, parafraseando a Jorge Luis Borges: si el libro que escribe Pierre Menard en la Francia del siglo XX no será nunca el Quijote aunque tenga las mismas palabras, el diálogo/cancionero petrarquista de un encomendero boliviano no será nunca lo mismo que un diálogo/cancionero petrarquista escrito en Florencia o Nápoles (Rössner 1995, IX).

Al contrario, creo que esta tensión entre contenido y forma es la característica americana más típica de este libro, precisamente porque es un libro destinado en primer lugar al público americano: la necesidad de insertar los elementos de la tradición europea que se quieren recuperar en la situación del "exilio cultural" en un contexto completamente diferente, la necesidad de rellenar los huecos con un *Ersatz*. Es esta situación la que llevó —y seguirá llevando en los siglos siguientes— a los autores latinoamericanos a nuevos logros estéticos. La *Miscelánea austral* no será más que una primera tentativa en este sentido, pero creo que merecería ser incluida en el canon de las grandes obras americanas, no sólo gracias a la calidad de las poesías insertadas, las cuales sólo he podido aquí mencionar o gracias a la *Defensa de damas* y su contenido "politically correct".

Bibliografía

Castiglione, Baldassare. 1987. *Il libro del Cortegiano*. Introducción de Amedeo Quondam. Milán: Garzanti.

Cisneros, Luis Jaime. 1953a. Castiglione y la "Defensa de Damas". En: *Mercurio Peruano* 34, 321, 540-543.

—. 1953b. Castiglione en el Perú. En: *El Comercio*, Suplemento literario del 16 de agosto.

Colombí-Monguió, Alicia de. 1985. *Petrarquismo peruano: Diego Dávalos y la "Miscelánea austral"*. Londres: Tamesis.

Dávalos y Figueroa, Diego. 1602 y 1603. *Primera parte de la Miscelánea Austral de don Diego D'Avalos y Figueroa en varios coloquios* [...] *con la Defensa de Damas*. Lima: Antonio Ricardo.

Greenblatt, Stephen. 1990. Culture. En: Frank Lentricchia; Thomas McLaughlin (eds.). *Critical Terms for Literary Study*. Chicago/London: University of Chicago Press, 225-232.

Regn, Gerhard. 1996. Ehepetrarkismus: Sammlungsstruktur, Sinnkonstitution und Ästhetik in Bernardino Rotas *Rime*. En: *Romanistisches Jahrbuch* 46, 74-98.

Rössner, Michael (ed.). 1995. *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler.

—. En prensa. Aretino spagnolizzante? - Alcuni osservazioni sugli "scambi culturali" italo-spagnoli nella Roma papale del primo Cinquecento. En: *Campi immaginabili* [Cosenza].

El relato corto en la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo

Louise Bénat Tachot

Según Antonello Gerbi, sin duda uno de los mejores estudiosos de las crónicas primitivas del Nuevo Mundo, la originalidad de Gonzalo Fernández de Oviedo está "en cierta lucidez minuciosa de sus descripciones de historia natural" (1978, 464). En esto coincide con la mayoría de los juicios emitidos sobre dicho autor (Alvarez López 1957; Salas 1959; Pérez de Tudela 1959). El estudioso italiano elogia además la capacidad ocasional de "cerrar una situación en el escorzo de una viñeta" (1978, 465). Parece paradójico evocar el arte de la concisión a propósito de una obra "ciclópea", como la califica Avalle Arce[1], y tan criticada por sus farragosas digresiones. Con todo, recalca así las preocupaciones narrativas de Oviedo y una faceta de su estilo que, si bien es propio de una tradición literaria europea, cobra en la *Historia general y natural* una vitalidad renovada y un acento personal[2].

En este estudio, quisiera delinear la importancia y la variedad de estas "viñetas" o anécdotas, verdaderos medallones narrativos que proliferan en la crónica, confiriéndoles una dimensión más amplia que las que les da Gerbi[3]. Mi propósito se orienta en tres direcciones: por una parte, apreciar el valor de la "anécdota" como narración y como modo de representación de una cierta realidad del Nuevo Mundo, por otra, discernir los diferentes tipos de relatos cortos y su

---

[1] A Avalle Arce debemos la edición de varios textos historiográficos de Oviedo: las *Batallas y Quinquagenas*, 1989, así como una antología de textos sacados de las *Quinquagenas de la nobleza de España* bajo el título *Las memorias de Gonzalo Fernández de Oviedo*, 1974. No sin razón califica de "ciclópea" la obra del que llama "Nestor de los cronistas" (1991, 233).

[2] Mencionaremos de aquí en adelante esta obra como *HGN*. La edición utilizada para este estudio es la de 1959.

[3] Gerbi se centra en ciertos retratos o figuras evocadas en la *HGN* como Cortés, Pizarro, Pedrarias: "De su capacidad de representación sintética tenemos un ejemplo espléndido en la figura de Pizarro, después de la injusta y cruel sentencia de Atahualpa [...] 'mostrando mucho sentimiento, con un grand sombrero de fieltro puesto en la cabeça por luto; e muy calado sobre los ojos' como el Wanderer wagneriano y gimiendo como él, y excusándose y lamentándose de que ha sido engañado" (1978, 465s.). Gerbi recalca una mal conocida capacidad de retratista. Arrom, en un capítulo dedicado a Oviedo, analiza este aspecto, insistiendo en el Oviedo relator de episodios: "Igual que Las Casas y otros cronistas, Oviedo interpola en esa obra [la *HGN*] anécdotas, leyendas e imaginativos relatos que en conjunto pueden agruparse bajo el rótulo de narraciones" (1991, 68).

estatuto en la perspectiva literaria y didáctica de la obra y, por fin, abrir un campo de posibles conexiones con otras crónicas, ya que parece existir una fluidez en ciertas anécdotas que se repiten de una crónica a otra, llegándose a constituir un florilegio de escenas que cristalizan y difunden una visión del Nuevo Mundo y su conquista.

No se deben asimilar dichas anécdotas con una particular afición del autor por la maravilla, el prodigio. Hubo estudiosos que identificaron en la *HGN* una veta caballeresca, basándose en su primera obra, el *Claribalte*, y que intentaron demostrar así la importancia del elemento maravilloso y épico del texto ovedense, afirmaciones muy discutibles, como lo veremos[4]. Las anécdotas que vamos a estudiar componen cuadros del Nuevo Mundo con afirmado prosaismo, hasta con (una forma de) realismo y —siguiendo a Gerbi— merece especial interés este arte de narrar breves escenas tan fecundas en la *HGN*.

Textos híbridos, diseminados en la obra, que no integran ni la historia general —la de los hechos—, ni la historia natural —la clasificación pliniana—, estas

---

[4] Rodríguez Prampolini 1977. La preocupación por la "verdad" y las afirmaciones de tipo erasmista para eliminar la fábula, que genera la pérdida de los hombres, una aguda crítica de las ficciones y mentiras que originan males para la expansión española y desmienten el servicio del César, me parecen imponer serias limitaciones a la tesis de dicha autora. Una cosa son los valores caballerescos —y la proyección de un orden santiaguista sobre el Nuevo Mundo, otra es una interpretación caballeresca con la proliferación de mitos, leyendas y prodigios tales como aparecen en una novela de caballería. El cronista se recela de dichos milagros y maravillas a través de múltiples críticas, como lo demuestran sus dudas en cuanto a la existencia de amazonas, su sarcasmo ante la idea de la fuente de la juventud o del Meta, país del oro nunca encontrado, etc. Arrom, por su parte, habla de "inexactitudes y prejuicios" y "dudosa objetividad" del cronista (1991, 69s.) en sus diferentes anécdotas, recalcando la dimensión imperialista de la *HGN* y el hecho de que el lector apenas se de cuenta de "que se nos ha presentado la visión de un mundo al revés" en el que el indio que se quiere liberar es un rebelde."Si por más de cuatro siglos todo esto ha pasado por 'historia verdadera', ello demuestra el éxito de Oviedo como creador de ficciones" (1991, 71). Nuestra perspectiva es otra: analizar dichas anécdotas desde el punto de vista de una narrativa histórica coherente a la cual se puede atribuir con determinados criterios una "verdad diferencial", distando así de toda teoría poscolonialista según la cual —como lo afirma Hayden White— la historia es "a form of fiction-making" (1978, 122), teoría que niega toda posibilidad de establecer un saber "científico" sobre el pasado, cayendo en un relativismo absoluto y peligroso. Por lo tanto, analizaremos estas anécdotas como creación literaria, nos detendremos en la organización de la narración, según esquemas propios de las tradiciones literarias europeas de la época, pero también intentaremos asignar a este tipo de relato un poder "revelador" de una realidad histórica referencial singular, lo cual no equivale a negar la naturaleza fundamentalmente narrativa del texto.

historietas forman un conjunto que, por su construcción, presenta rasgos específicos tales como la dinámica narrativa concentrada, una cierta escenificación con protagonistas, diálogos en estilo directo y un desenlace final. Son textos fáciles de identificar y disociar del resto de la narración: la facilidad con la cual se pueden memorar y relatar a otros[5] nos permiten observar que se nutren de aspectos de la cultura oral. Estas anécdotas móbiles tienen algo que ver con las relaciones de sucesos, una forma de periodismo sensacionalista, o con los cuentecillos y refranes que podían difundirse como voces paralelas, pero que también tenían relaciones de interdependencia con la literatura escrita.

Los relatos cortos integran un amplio conjunto de tradiciones narrativas escritas de la cultura occidental que incluyen la tradición historiográfica romana (el *exemplum*), las formas literarias del medioevo (profanas, como la fábula, o religiosas) hasta formas más sofisticadas en el Renacimiento que había inaugurado una obra como el *Decamerón*. Por otra parte, el trabajo de compilación de Thompson (1955-58), demuestra que España tenía una fuerte tradición de *folk tales*, es decir, de cuentos cortos populares[6].

La asociación de historia e historias no era ninguna novedad, ya desde los relaciones de Tito Livio o Salustio la anécdota permitía cristalizar una escena heroica, de sacrificio, o de prodigio, que conllevaba un fuerte valor ilustrativo[7]. Así, la anécdota en las crónicas indianas y en la de Oviedo en particular es como una mónada que integra tradiciones a la vez orales y escritas, apreciada por el lector-oyente.

Nuestro objetivo es discernir en qué medida este esquema narrativo, tan rico de tradiciones populares y cultas, se revela eficaz para transmitir fragmentos de una nueva realidad y ofrecer un mosaico de temas americanos, no exentos de presupuestos ideológicos.

---

[5] De una manera general, en la *HGN* el lector es también oyente. Sabemos que la cultura oral tuvo una importancia decisiva en el Siglo de Oro, el arte del escritor mucho tiene que ver con el del narrador, el del cuentista y las lecturas colectivas asociaban letrados y analfabetos.

[6] Cf. también Espinosa 1946 y Fernández de Velasco y Pimentel 1910-11.

[7] Oviedo no inventa nada: parábola bíblica, fábula de Esopo, Terencio, Plauto, sainetes del medioevo y entremeses, transmitidos oralmente o por los compiladores como Isidoro de Sevilla, tradición moralista del apólogo o, por fin, del *exemplum*. Concisas narraciones que responden a objetivos diferentes según quien la cuenta y cuando; es un indicio de urbanidad, sobre todo en la época del Renacimiento. Mencionemos obras precursoras que evidencian este gusto por la narración en diferentes capas sociales: *Los cuentos de Canterbury* de William Chaucer, el *Decamerón* de Boccacio, *el Conde Lucanor* del Infante Don Juan Manuel. Los libros —la cosa escrita— tienen un impacto más allá de la lectura, se leen los capítulos de *Don Quijote* en una posada, un libro todavía está en el campo de la tradición oral.

Estas anécdotas reúnen varias exigencias tales como el aspecto divertido, peregrino (el objetivo de entretener al lector es una constante en las afirmaciones de Oviedo que compara su obra con excelentes manjares que deben deleitar al que los prueba, etc.), la dimensión moral didáctica (según Bolaños el eje de lectura que cohesiona toda la obra[8]) y la utilidad, enseñando a nivel práctico aspectos de la vida del cristiano en el Nuevo Mundo. También reúnen dos tipos de relatos: aquéllos en que el autor relata historietas ya existentes que han pasado de boca en boca, o aquéllos en que Oviedo ocupa un puesto privilegiado de protagonista y hasta de profesional del Nuevo Mundo. De una manera general, dichos textos convocan las emociones del lector, la sonrisa, la sorpresa, el asco. Son el equivalente narrativo y emocional de las decenas de viñetas dibujadas que adornan la obra[9]. En la empresa de *divulgador* de Oviedo, es la forma literaria más eficaz, donde el lector es oyente y el oyente lector, acogida por toda clase de público, popular o culto.

Valor narrativo y didáctico

Que Oviedo sea escenógrafo del Nuevo Mundo, parece revelarlo "La fábula de la vieja india y el perro", como se podría titular la historieta que me propongo estudiar a título de ejemplo[10]. La escena pasa en Boriquén, después de la con-

---

[8] "Mi consideración responde en primer lugar a la mayor frecuencia del propósito admonitorio y moralizante del discurso de Oviedo en su narración y evaluación de las innumerables aventuras de los españoles en Indias; en segundo lugar, a su ejercicio riguroso de una concepción utilitarista de la historia y la literatura adquirida en la tradición humanista del discurso histórico en la que la historia sólo sirve si educa a sus lectores [...]. Este punto de vista le hace más justicia al ingente proyecto de Oviedo en esta obra que la insistencia en la equidad de lo 'natural' y lo 'general' que parece expresar el autor en su título" (Bolaños 1991, 16).

[9] Recordemos que, ya en el *Sumario de la Natural Historia* (Toledo, 1526), Oviedo agregó dibujos para ilustrar los nuevos objetos de las Indias occidentales. En la edición completa de la *HGN*, se trata de más de 80 dibujos. Desgraciadamente, tanto en la edición de Amador de los Ríos (1851-55) como en la de Pérez de Tudela (1959) se reproducen agrupados en láminas, no los dibujos del cronista, sino una interpretación realizada por Frederic Krauss, grabador de la Real Academia en el siglo XIX. Huelga decir lo poco creíbles que resultan dichas láminas, donde se han acumulado interpretaciones abusivas e invenciones erróneas. Cf. el artículo de Turner (1985) y mi tesis (1996, II, 322-368).

[10] Las Casas cuenta esta anécdota en términos similares a los de Oviedo, aunque en el preámbulo, denuncia el uso de los perros y la crueldad de los españoles: "fue un perro que llamaban Becerrillo, que hacía en los indios estragos admirables, y cognoscía los indios de guerra y los que no lo eran como si fuera una persona y a éste tuvieron los que asolaron aquella isla por ángel de Dios. [...] Le daban parte y media como a un ballestero, de lo que se tomaba, fuesen cosas de comer o de oro, o de los indios que hacían esclavos, de las cuales partes gozaba

quista armada de la isla por los españoles y consta de tres personajes. Uno es el perro Becerrillo, descrito por Oviedo como verdadero héroe de la conquista:

> E sin dubda, segund lo que este perro hacía, pensaban los cristianos que Dios se lo había enviado para su socorro; porque fué tanta parte para la pacificación de la isla, como la tercia parte desos pocos conquistadores que andaban en la guerra (*HGN*, II, 103).

Este perro tiene el estatuto excepcional de un guerrerro esforzado, a la vez temible y obediente, que sabe discernir a los indios fugitivos y a los verdaderos enemigos: "entre muchos [indios] mansos, conoscía un indio de los bravos" (ibíd.). Frente a esta verdadera máquina de guerra, aparece una vieja india a la que acaban de capturar. El tercer personaje es el grupo de españoles entre los que descuellan dos, Diego de Salazar, conocido por el lector por su belicosidad, y el gobernador Juan Ponce de León, que sólo aparece al final del relato, a la hora del desenlace. La construcción de la *narratio* es tradicional, y se desarrolla en tres "actos"— exposición, cristalización de las tensiones, desenlace. El relato interesa en dos niveles: por su economía narrativa (la brevedad —media página— y la tensión dramática cobran su mayor eficacia), y por su temática, a la vez social y ética.

Sin evocar razones, Diego de Salazar decide mandar aperrear a la anciana por su perro feroz Becerrillo, y pone en escena la carnicería al proponerle que vaya a llevar una carta: "Decíale aquesto para que así como la vieja se partiese, y fuese salida de entre la gente, soltasen el perro tras ella". Se organiza así un verdadero espectáculo, un teatro de la crueldad, para un público de soldados españoles e indios cautivos. Oviedo expone este proyecto sin comentar la feroz intención de sus instigadores; la escena se construye y se formula como una diversión cruel y trivial. Desde un punto de vista paradigmático, esta escena remite a otras en la *HGN* donde se evoca la práctica de aperrear.

En la segunda fase del drama, la anciana se aleja con la carta en la mano: "Iba muy alegre porque pensaba que por llevar la carta, la libertaban". El malentendido genera el suspenso y le da al texto su dinámica: el equívoco crea el evento. La alegría de la anciana remite esta vez al punto de vista indígena frente a las cartas y la escritura en general, objeto de fascinación y temor. A los ojos de los

---

su amo" (1994, IV, 1523). No menciona Las Casas la fuente del episodio "una sola cosa de las que de aquel perro dixeron quiero aquí escribir" (ibíd.). Es interesante apuntar que este pasaje viene a continuación de una crítica del texto de Oviedo ("y esto llama Oviedo en su *Historia* 'pacificar', y todos los que se jactan de conquistadores" (ibíd.). La similitud de los dos textos deja pensar que Las Casas pudo copiarlo de la *HGN* de Oviedo.

indios, poder español y escritura están íntimamente asociados y explican la satisfacción de la anciana, que ve en esta responsabilidad el indicio de su futura liberación. El desvío por el equívoco intensifica la violencia de la escenificación original. La anciana ve irrumpir el terrífico mastín "muy denodado" cuando menos se lo esperaba y adopta una actitud que la salva. Se sienta, actitud de sumisión en los códigos gestuales indígenas, y empieza a hablarle, "en su lengua", afirma Oviedo. Sus palabras —una súplica respetuosa— están transcritas en estilo directo y en español. Desconcertado, el perro abandona su víctima después de olfatearla y orinarle encima: "Alzó una pierna e la meó, como los perros lo suelen hacer en una esquina [...] sin le hacer ningún mal" (II, 104)[11]. El desenlace se hace en dos tiempos: primero, al renunciar el perro, convierte brutalmente la anécdota en escena burlesca que mueve a risa a expensas de la vieja. Luego el gobernador Ponce de León, aparecido "afortunadamente" para la ocasión, libera a la "pobre india" aterrorizada: "no quiso ser menos piadoso con la india de lo que había sido el perro, y mandóla dejar libremente y que se fuese donde quisiese, e así lo fizo".

La occidentalización de la anécdota es obvia por la reconstrucción del discurso en estilo directo lo que permite crear un tejido de voces unificadas en la lengua española. En esta anécdota todo es lenguaje: inicialmente, se trata de una mentira (el discurso de Salazar es un falso discurso, construye una trampa); el discurso de la vieja es un discurso traducido y re-construido, discurso de la sumisión para evitar ser despedazada por el animal-soldado ("señor perro [...] perro señor"). En la última fase del relato, se emite el discurso justo y ajustado, cuando el gobernador enuncia la sentencia final que libera a la vieja india.

Observamos evidentes similitudes con la tradición literaria europea, tanto escrita como oral, no sólo por la construcción sino también por los temas.

El motivo de la vieja mujer es recurrente en la cultura renascentista. Los autores solían usar un humor mordaz y acerado a propósito de la vieja. Objeto de poesías satíricas —Ronsard sólo es un ejemplo— provoca la risa por su anatomía burlesca, su boca desdentada, y a menudo su figura representa la antecámara de la muerte. Fácilmente fea y de piel oscura, evoca irresistiblemente la bruja, verdadero tópico de los cuentos populares[12]. La vieja ofrece, con sus

---

[11] Esta y todas las citas del presente apartado provienen, salvo indicación contraria de la *HGN*, II, 104.

[12] Thompson hace un repertorio de las relaciones entre la vieja y la bruja, acompañada de animales y a propósito de la cual corrían miles de temas obscenos, "but they are entirely beyond the scope of the present work" (1957, V, 514); vieja que duerme con una fiera en vez de su esposo (1956, IV, tipos 1475-1499). Thompson observa que en el área europea las tradiciones

carnes flácidas, el espectáculo de la degeneración que para los autores y los pintores renacentistas se opone a la belleza escultórica del joven cuerpo femenino. La sátira de la vejez y sus connotaciones maléficas es a su vez un aspecto netamente presente en las crónicas de Indias (en la *HGN*: la bruja espantosa del volcán Masaya es una especie de monstruo que vive en una cueva y hace predicciones; en Benzoni, la india de Cubagua, a pesar de ofrecer frutas al español, está descrita como un monstruo; en Gómara hay viejas hechiceras o curanderas etc.). En la literatura popular europea se encuentra asociada con animales (el gato, el perro, el mono). Thompson declara que existen miles de temas obscenos sobre cuestiones escatológicas, sexuales y sobre la vejez. Aquí vemos que si la anciana conmueve por su ingenuidad, provoca también la risa. Otros ingredientes de dicha anécdota preexisten en Europa tales como el tema de los efectos mágicos de la oración que aleja los animales salvajes (cf. Thompson 1956, II, 468s.).

El tema del perro transformado en protagonista de la fábula es evidentemente otro tópico, extremadamente presente en la tradición popular o más culta. Animal ambivalente, puede ser positivo, salvar y proteger, aleja al lobo o al zorro o puede, por el contrario, ser el animal familiar de la bruja, hasta el diablo puede tomar la apariencia del perro.

Sin embargo, la anécdota va mas allá de la simple recuperación de tópicos de la fábula aplicados al Nuevo Mundo. Construida según una tensión dramática que se disuelve en la risa y la clemencia, siguiendo así reglas narrativas simples y eficaces, el relato ofrece también una resolución de las tensiones coloniales, distribuyendo al final los puestos que corresponden a los unos y a los otros para estabilizar una situación de confusión y desarreglo. A la crueldad y el equívoco iniciales, sucede el orden restablecido gracias a la sumisión de los más débiles, de los vencidos y a la compasión de los vencedores. La vieja mujer es a la vez humillada y salvada: su humillación la salva. Esta humillación es doble: es la humillación consentida —súplicas para amansar al animal, desarrollo de una argumentación simple pero eficaz—, y es una humillación sufrida, simbólica— el perro deja la huella de su dominio, estigmata de una servidumbre futura y necesaria.

---

populares asumen esquemas narrativos complejos. Para la comparación de cuentos, las similitudes se ofrecen al nivel más simple de "motivos" aislados, de los que el autor presenta una clasificación. Estos motivos o elementos simples son una base común para la elaboración de esquemas más complejos que forman el corpus de la literatura folklórica. Thompson no ha tenido en cuenta, pues, el valor estructural en la economía del relato, ni tampoco el punto de vista literario (véase introducción al tomo I).

El gobernador supo mostrar la clemencia cristiana, una de las virtudes del príncipe. De cierta forma, el español como personaje se ha desdoblado en el relato. A Salazar, el fogoso y despiadado soldado, instigador del terrible espectáculo, se opone Ponce de León, otro soldado valiente que afirma la autoridad moral y política.

El alcance político del texto resulta claro: la sumisión permite integrar un orden salvador, no solamente en el discurso sino en la sociedad. La violencia inicial está acallada y encuentra su verdadera respuesta en la magnanimidad que cierra el episodio y restaura la imagen moral del conquistador. Pasamos, en filigrana, de una conquista cruel, sin merced, a una alegoría de la conquista sin muerte, siendo el perro el instrumento de esta demostración.

La anécdota también integra un juego de referencias culturales más complejas. El texto, al jugar entre tres entidades (el indígena, el español y el perro), plantea el problema de la animalidad *versus* la humanidad. En este triángulo, el perro opera como un término medio, siendo el Becerillo un medio de graduación que define la frontera de la verdadera barbarie. No se trata de la persistente alegoría planteada por Las Casas, para quien la referencia a lobos y tigres contra ovejas, paradigmas de la barbarie y de la mansedumbre, cristaliza las relaciones de la conquista en un sistema representativo estable. En el caso que estudiamos, el perro, fuera de su papel dramático belicoso, sirve de revelador ideológico, obliga al hombre cristiano a afirmar sus virtudes. La animalización del español se evita porque Ponce de León se niega a ser más cruel que Becerrillo, de la misma manera, la animalización de la anciana se evita porque hace uso de la palabra, su actitud confirma su humanidad. El cronista desaprueba de una manera general estas carnicerías ordenadas por los capitanes españoles. En el acto de aperrear, el español se desfigura, da de sí mismo una imagen alterada, como se puede observar en el caso de la carnicería sabiamente organizada por Pedrarias en León, ciudad de Nicaragua[13]. La anécdota sirve para ilustrar otra vía para generar un orden social y moral. Es probablemente la razón por la cual Las Casas transcribe a su vez este relato. Los dos hombres, por razones diferentes, han apreciado este episodio por su aspecto singular, digno de ser contado y por su valor didáctico acerca de la conquista. Las Casas lo relata, en su *Historia de las*

---

[13] Debe anteponer a este episodio el de León, Nicaragua, donde indios cautivos han sido despedazados por los perros; los cuerpos yacentes en la plaza pública a título de castigo ejemplar fueron desechados por los perros, mientras que los indios los recogieron para comerlos, afirma el cronista (*HGN,* IV, 419s.). En este caso, Oviedo acepta la bestialidad de los indígenas que, al devorar a sus semejantes, se sumen en una animalidad mayor que la de los perros. Los indígenas se excluyen de la humanidad por el canibalismo.

Indias (redactada alrededor de 1523) por ser el único ejemplo de mansedumbre de este perro tan espantoso: "una sola cosa de las que de aquel perro dixeron quiero aquí escrebir" (1994, IV, 1523). El mismo episodio se encuentra en las *Décadas* de Herrera, de manera esquemática, como simple suceso peregrino, visiblemente copiado de Las Casas[14].

Un intento de clasificación

Se pueden distinguir tres grandes categorías de relatos cortos en la *HGN*, aunque de desigual importancia. El primer tipo es la historia peregrina, graciosa, que suscita el interés del lector, pica su curiosidad. Muchas están concentradas en el Libro VI llamado de los Depósitos. La narración transporta a lugares extraños, exóticos, a un escenario nuevo y fascinante. Estos capítulos suelen esbozar figuras "típicas", ya existentes en la Península, como la vieja bruja, el escribano, o el clérigo codicioso, pero también componen figuras y tratan temas más propios del Nuevo Mundo. Uno de los protagonistas predilectos de Oviedo es el chapetón, este español recién llegado que se asusta frente a lo desconocido y tiene experiencias a la vez amargas y burlescas (por ej., el uso de las hojas de guao[15]). Oviedo se pone en escena a sí mismo: un Oviedo neófito que descubre con espanto que su orina es roja y cree que se va a morir viendo tal inexplicable hemorragia, cuando sólo se trata de una fruta que ha comido... Otras veces, al contrario, se presenta como el especialista de las Indias, como en el caso de la anécdota del león americano, el *ochi*, y del leonero. Oviedo advierte al presuntuoso e ignorante leonero español que la fiera americana es temible a pesar de las apariencias, éste se salvará con las justas de un accidente mortal (*HGN*, II, 40).

---

[14] "Dijeronse cosas notables de este perro, y entre ellas fué que habiendo acordado de echar una vieja india a este perro, el capitán la dió una carta para que la llevase a ciertos Castellanos que estaban cerca de allí; la india tomó la carta y en saliendo de entre la gente la echaron el perro y viéndole ir sobre ella, tan feroz, sentóse, y hablando en su lenguaje mostrábale la carta diciendo 'señor perro, yo voy a llevar esta carta a los cristianos, no me hagas mal, perro Señor' por que los indios truecan las palabras; paróse el perro, muy manso, y comenzóla a oler, y alzó la pierna y orinóla, como lo suelen hacer los perros a la pared, de que los Castellanos quedaron admirados" (Herrera 1935, III, 165). Herrera plagió la versión de Las Casas, expurgándola de ciertos detalles y de la conclusión, a saber, la liberación final de la vieja por los castellanos.

[15] La anécdota es de un prosaismo boccaciano: el guao es un árbol de las Indias cuyas hojas son corrosivas; Oviedo no resiste al placer de contar cómo "un compañero destos chapetones o nuevamente venidos" se apartó del grupo para "hacer lo que no pudo excusar y como se quiso limpiar deparóle su suerte ciertas ramas allí a par deste guao [...] quedó tal que en toda esa noche no pudo dormir ni aun a otros dejó reposar, ni en el día siguiente dejó de padecer tanto ardor en aquella parte que no se podía valer" (*HGN*, I, 302).

Generalmente, el humor domina estas viñetas y siempre sale valorado el Nuevo Mundo, su naturaleza y la experiencia de los que allí viven.

Un segundo tema (y tipo de protagonista) recurrente que, no siendo nuevo, cobra especial relieve en el Nuevo Mundo es el clero, así como los fallos de la evangelización. Mencionemos la anécdota del indio cristiano y malvado:

> No puedo acordarme de lo que agora diré, que oí a este señor obispo [Rodrigo de Bastidas, obispo de la provincia de Venezuela], que deje de reírme de lo que le dijo un indio principal: al cual él reprendiendo de algunas torpezas y deshonestidades, y del mucho mentir, y exortándole a que no lo hiciese más e que viviese bien, e que aprendiese las cosas de virtud, e a este propósito otras muchas e buenas amonestaciones, le dijo el obispo: "Dime, bellaco, ¿por qué haces estas cosas?" Dijo el indio: "¿No ves tú, señor, que me voy haciendo cristiano?"[16].

La misma anécdota se encuentra en Benzoni. Muchas anécdotas del Nuevo Mundo en la *HGN* tienen un tono anticlerical, el lector se ríe a expensas del clérigo don Juan de Areyzaga quien con dos compañeros fueron desnudados y manoseados por indios patagones curiosos: "Traían entre manos estos cristianos, mirándolos como espantados de ver su pequeñez y blancura [...] e parte por parte, cuanto tenía la persona de cada español déstos, palpaban y consideraban" (II, 246). Finalmente, los dejan irse "en carnes desnudos, [...] e no osaron pedir sus vestidos" (ibíd., 247). El desgraciado clérigo mira cómo huye a lo lejos un patagón desnudo que le robó su "gentil" chapeo, o se lamenta al ver que el patagón traga el enorme pedazo de carne que el clérigo había puesto en el fuego para cocerlo. El gigante pensó que lo tiraba ya que ellos comen carne cruda:

---

[16] (*HGN*, III, 59). Esta misma anécdota se encuentra en Benzoni: "referiré lo que le oí a un fraile estando en la ciudad de Comayagua, quien me dijo que había conocido a un indio de ingenio muy agudo, hijo de cacique, que de jovencito iba a la escuela a aprender a leer y escribir, pensando todos que iba a ser tan grande en virtud y doctrina que habría de servir de ejemplo a los demás; pero al cumplir treinta años, se hizo malo, bribón y desalmado. Al preguntarle por qué motivo de bueno se había hecho malvado, respondió: 'desde que me he hecho cristiano, he aprendido a jurar por Dios, por la cruz y por los evangelios y a blasfemar. Reniego y no creo. También he aprendido a jugar y a no decir nunca la verdad'". Benzoni confirma la anécdota ya que agrega: "A mí me sucedió que reprendí a algún indio que estaba jugando y blasfemando él me respondió: 'hemos aprendido de vosotros.' [...] Y estas son partes de los milagros que los Españoles han hecho en las Indias" (1989, 232).

> Lo puso al fuego para lo asar sobre las brasas, y arrebatólo luego uno de aquellos gigantes, pensando que el clérigo no lo quería, e comióselo de un bocado, de lo cual pesó al clérigo, porque había gana de comer (ibíd., 245).

Oviedo se ríe más de la decepción del clérigo hambriento que de una hipotética barbarie del patagón. Sin duda, uno de los episodios más recurrentes en las crónicas por su dimensión a la vez burlesca y anticlerical, es el de la expedición de un fraile (Blas de Castillo según Oviedo, Blas de Nesta según Gómara, un "dominico" según Benzoni) al fondo del cráter del volcán Masaya para buscar en un gran puchero el metal derretido que supuestamente debía ser oro (*HGN*, IV, 406). La codicia y la obstinación del clero están fustigadas hasta transformarse en un tópico de las Indias de neto corte erasmista.

Esa misma codicia se expresa con una metáfora moralista que tuvo gran éxito en las diferentes crónicas: la de las fiebres que dan a los conquistadores una tez amarillenta, expresión de su codicia, de su sed de oro. Esta metáfora ya tenía su origen en la literatura europea, como lo dice Gerbi: "El primer origen del tópico está en Silio Itálico", poeta latino del primer siglo de nuestra era, cuyo poema fue redescubierto en el siglo XV, como lo demuestran los versos de Juan de Mena "amarillo hace el oro/al que sigue su minero" (1978, 432). Petrarca ya había a su vez insistido en que el color amarillo de los médicos se explica por su insaciable codicia y por mirar en la orina de sus enfermos. Más tarde, Ronsard y luego el poderoso caballero de Quevedo retoman la metáfora. La fácil imagen tuvo gran éxito entre los primeros cronistas de Indias; ya la evoca Pedro Mártir acerca de los que vuelven del segundo viaje de Colón, infestados en el Darién en 1496 (1989, Década II, cap. VII, 137).

Un análisis similar podría hacerse con la práctica del Requerimiento, que ha sido la ocasión de múltiples anécdotas desde el Bachiller Enciso, Oviedo, Gómara, Las Casas y Herrera, con variantes importantes. Es muy conocida la arenga del cacique del Cenú en la *Suma de Geografía* del Bachiller Enciso, copiada posteriormente por Pedro Mártir y Gómara. Las Casas denuncia tal respuesta como imposible, por la amenaza que se le hace al Emperador; Herrera en cambio (1935, Década II, cap. II, 4, 12) cita a Enciso como fuente directa. En cuanto a Oviedo, hace caso omiso del Bachiller, un rival en materias de Indias, y relata humorísticamente su propia experiencia del Requerimiento en Santa Marta, como diálogo de sordos (*HGN*, III, 230).

El tema de la naturaleza americana y del indio es otro de los temas de ciertas anécdotas cuyo interés radica en la "novedad" y que relatan —en particular renuevan— el tema de la relación hombre-animal y sus respectivos comportamientos, lo cual plantea a su vez la cuestión de la relación naturaleza-cultura.

Remito aquí al estudio de Lens-Tuero (1997), que analiza el episodio del indio de La Española que, huyendo de la sociedad de los hombres, vive en el monte en relación armoniosa con sus cerdos a nivel de amistad, de afecto y para asegurar la mutua supervivencia. El episodio ovedense no va en el sentido de la exaltación de la vida primitiva, sino en el sentido "moderno" de la adaptación, del equilibrio complementario: "el indio, siendo animal racional e humano hombre, se convertía en puerco, o hacía su vida bestial" (*HGN*, I, 222) lo cual procedía de "la larga consuetud que aquel indio había ejercitado enseñando aquellas bestias en tal montería" (ibíd.)[17].

Otro ejemplo sería el pez reverso, que sirve para pescar manatíes, tiburones o tortugas. Oviedo relata en una escena pintoresca cómo un indio se acerca al pez y le habla, felicitándole, y dándole las gracias para suavemente separar al pez reverso de su presa[18]. Las reacciones de los indios frente a los perros, a los caballos, a las cartas escritas que no se atreven a tocar o que creen que hablan (Oviedo, Gómara, Pedro Mártir), la creencia en la inmortalidad de los españoles[19] forman una serie de cuadros donde se estampan los motivos de la sociedad colonial en su fase primitiva.

Podríamos enumerar varias anécdotas que pasan de una crónica a otra, escenas singulares que se repiten hasta constituir motivos de la literatura colonial naciente. José Juan Arrom insiste en el éxito del episodio de la muerte de Salcedo, ahogado por indios de la Isla de San Juan para comprobar la inmortalidad de los cristianos, episodio que tuvo apreciable divulgación. Arrom hace un análisis detallado de dicha narración y demuestra que ha dejado huellas en las letras y artes plásticas de Europa y América (fue traducida al alemán e ilustrada

---

[17] Un episodio no menos interesante es el de los indios Chacopati que, viviendo en una zona árida de Tierra Firme, no saben beber: "Mas, cuando alguna vez llueve, e en algunos hoyos de la tierra se hacen charcos, beben allí algunos destos indios, como lo haría un perro o otro animal, topando aquella agua acaso; pero no porque les pene ni tengan cobdicia del agua, por estar, como están, criados e habituados a no la beber jamás. Así que, la costumbre está convertida en natura, o su natural en la costumbre" (*HGN*, I, 180).

[18] Tenemos una anécdota similar en Pedro Mártir que trata de un manatí domesticado ("pez cachorro manatí que fue amaestrado por un cacique y lo tuvo libre con él 25 años"), que huye de la presencia del cristiano vestido. "Era más gracioso que un mono por mucho tiempo fue singular regocijo de toda la isla pues todos los dias concurria gran muchedumbre de indigenas y cristianos a contemplar este portentoso monstruo" (1989, 225). Gómara repite la anécdota (1946, 174).

[19] Los indios deciden ahogar a un soldado español llamado Salcedo para comprobar si los españoles son o no inmortales. Esta anécdota se encuentra en diferentes crónicas: Oviedo (*HGN*, II, 99), Gómara (1946, 180) y en de Bry (1990, IV, lám. V, 158).

por Théodore de Bry (drama en tres actos) y tiene efecto hasta hoy, ya que constituye el núcleo narrativo central del cuento "Tres hombres junto al río" de René Márques, aunque el autor toma la perspectiva inversa, es decir, la del joven cacique borriqueño, mientras vela al ahogado español (cf. Arrom 1991, 70s.).

La proliferación de tales historias obliga a ver al indio en varias posiciones: como informante, como interlocutor, como *homo faber*. Estas anécdotas se relatan según esquemas narrativos inspirados en la literatura europea, pero no por eso dejan de desempeñar cierto papel informativo junto con la dimensión de lo vivido, de lo experimentado; dicho de otra forma, tienen una cierta "verdad diferencial". Son escorzos divertidos, patéticos o peregrinos donde se estilizan personajes: el indio ladino, el indio carnicero (Oviedo, *HGN*, III, 156), la bruja de Masaya (*HGN*, IV, 397), la joven guerrera y valiente (*HGN*, III, 138), el patagón irrespetuoso (*HGN*, II, 246), la cacica honrada, o, por otra parte, el soldado curandero (por ej. Francisco Martín (*HGN*, III, 27s.), el clérigo codicioso (*HGN*, IV, 406), el chapetón burlado, el letrado "asnal" (*HGN*, III, 257), etc. Así desfilan pequeños dramas sensacionalistas del Nuevo Mundo, en los que el cuerpo está muy presente, acorde con la sensibilidad de la fábula y del cuento popular, que juega sobre la obscenidad, la orina, la diarrea, la desnudez, la comida.

Los límites de este trabajo no permiten analizar detalladamante otras categorías de relatos cortos que se dan en la *HGN*. Me contentaré con una presentación rápida. Un segundo grupo lo constituyen las escenas trágicas donde Oviedo describe las crueldades y tiranías de los conquistadores. Este tipo de relato prolifera en ciertas narraciones de conquista como la del Darién, (con el funesto Pedrarias Dávila), América Central, las expediciones por Tierra Firme (sobre todo las de Jerónimo Dortal, Sedeño, y otros), o las conquistas de zonas más septentrionales como la mortífera errancia de Hernando de Soto. Estos episodios no tuvieron la misma divulgación que los anteriores. Sin embargo, el lector quedará espantado por tal serie de matanzas y crímenes denunciados por el cronista. Alberto Salas ha recalcado ya la tonalidad lascasiana de dichos capítulos donde, de manera concisa, se denuncia despiadadamente el proceso de destrucción de las Indias y sus habitantes:

> La crítica más violenta la formula Oviedo contra Pedrarias Dávila y sus diabólicos capitanes que con insaciable codicia y crueldad ocasionaron en el término de catorce años la despoblación de Castilla del Oro, vale decir la muerte de cerca de dos millones de indígenas. Y hasta en las cifras se parece Oviedo a Las Casas (Salas 1959, 163).

Los verbos utilizados enfatizan un tema único —"saltear, saquear, desfructar, esquilmar" (*HGN*, V, 17), "destruir, engañar indios" (II, 329)—, sin contar con las escenas de canibalismo español. A título de ejemplo baste recordar el teatro cruel de Gaspar de Morales quien, volviendo de la Isla de las Perlas del Mar del Sur, huye con indias e indios cautivos no de "justa y buena guerra". Para salvarse del ataque de los indígenas de la zona, encuentra un medio estremecedor[20]:

> Acordó Gaspar de Morales de hacer degollar los presos, e así se hizo por consejo del Peñalosa e de Andres de Valderrábano, e huyeron en tanto que los indios que así venían a libertar los muertos, se pararon a los mirar con muchas lágrimas e dolor, considerando tanta crueldad; e deteniéndose en esa trabajosa consideración, el uno mirando el hijo, y el otro la mujer y el padre o hermano, tuvieron tiempo los malhechores de escapar con el oro e perlas que traían. E llegados al Darién, no se halló culpa en el Morales (*HGN*, III, 346).

Anécdota digna de la *Brevísima*. Si juntáramos las historias bárbaras que cuenta Oviedo en un implacable requisitorio, se lograría un efecto similar al generado por los cortos párrafos del opúsculo lascasiano, hasta con efectos estilísticos similares: redundancias, sarcasmo, escenificación del horror, inversión de los valores— estando los españoles poseídos por el demonio: "Yo no puedo creer sino que entre estos pecadores [los cristianos] andaba el diablo, o alguno destos hombres era otro mismo Satanás" (*HGN*, III, 26). Sin embargo, el indio no siempre es la triste víctima. Legitimados en sus reacciones, los indios descritos por Oviedo, no aparecen como ovejas, masivamente arruinadas o exterminadas. Así, el cronista relata el caso de la prisión del cacique Dururua, cacique prudente que sabe mostrar mucha paciencia frente a la violencia ciega de Pedro de Encinasola y que organiza su propia evasión con una serie de mensajeros que "no eran los más necios" (*HGN*, III, 192). Legítimo es el asalto del cacique Catacapa que, como hombre ofendido por Juan de la Cosa, que había saqueado su pueblo y capturado a cien mujeres, matará hasta cien cristianos. Asimismo legítima es

---

[20] Curiosamente, esta misma estratagema que fuera inventada por Gaspar de Morales, consistiendo en degollar indios, no se encuentra, con este patetismo ni esta composición teatral en Las Casas ni en Herrera, quien copia la *Historia General de las Indias*: "Y con todo eso Gaspar de Morales a cada paso inventaba nuevas estratagemas que le dieron la vida, y al fin tomaron un remedio para escaparse; y fué (como llevaban muchos indios) matar algunos para que cebados los enemigos en llorarlos, les diesen tiempo de caminar" (1936, IV, 32). Las Casas es más patético: "como llevaban munchos [*sic*] indios e indias, mujeres y muchachos captivos [*sic*], de trecho a trecho mataban a cuchilladas y estocadas dellos, a fin diz que por que se parasen a llorallos los indios y así tuviesen más lugar para su huída" (1994, V, 2031).

la venganza del cacique Tamayo contra Payo Romero y los pecadores cristianos, conquistadores de la zona del río San Juan: "los mataron e anegaron a todos que ninguno quedó con la vida sino el payo Romero que tuvieron aviso de tomarle vivo para darle la más cruel muerte que ellos supiesen arbitrar o pensar" (*HGN*, V, 22). El indio demuestra valor, astucia, paciencia, o desesperación en cuadros patéticos como el del cacique Escoria, que gime y se lamenta frente a Gonzalo de Badajoz, quien acaba de arrebatarle hija y mujeres:

> El cacique alzaba las manos e los ojos al cielo, y quejándose a Dios, dejóse caer en tierra desesperado, e mordía la tierra e parescía que rabiaba. Y el capitán y su gente, riéndose de verle hacer vascas, se pasaron de largo e lo dejaron allí tendido, llorando su desaventura (*HGN*, III, 245).

En tales circunstancias, no sólo la resistencia es legítima sino que el indio cobra una densidad humana particular, el cronista describe sus reacciones físicas o psicológicas, puntualiza su valor hasta concederle una nobleza heroica como estos apalaches presos por Hernando de Soto:

> Si a algunos indios cortaban las manos y narices, no hacían más sentimiento que si cada uno dellos fuera un Mucio Scévola romano. Ninguno dellos negó ser de Apalache por temor de la muerte. Y en tomándole, que le preguntaban de a dónde era, respondía con soberbia: "De a dónde tengo de ser?... soy un indio de Apalache." Como quien daba a entender que le ofendía quien pensase que era de otra gente, sino de Apalache (*HGN*, II, 162).

Por fin, tales relatos ilustran, no sólo la destrucción de las Indias y el heroísmo de las víctimas, sino que dibujan también con un arte del escorzo, la desorientación y el desvarío de los españoles. Como botón de muestra, podemos señalar la desastrosa expedición de Jerónimo Dortal en 1537 en Tierra Firme, que acaba perdiéndose tierra adentro, entre las ciénagas. Oviedo traza el destino de estos hombres enfermos y hambrientos: uno desesperado echa su espada en el río porque le pesaba, deseando que lo maten ya los indios; el otro huye con el único caballo del campamento que por fin devora, el tercero "se fué a los indios desesperado, que nunca más paresció" (*HGN*, II, 424).

Aunque conmovedores y dramáticos, estos relatos no van a conocer la fortuna de los primeros. Eso se puede explicar por dos razones. Por una parte hay que recordar que la segunda y tercera partes —donde están concentradas dichas

anécdotas— quedaron inéditas hasta mediados del siglo XIX[21]. Por otra parte, la obra de Las Casas, editada y traducida, fue más difundida y proporcionaba anécdotas similares de manera sistemática. El partido indófilo de la Península primero, y la Europa antiespañola que forjará la leyenda negra posteriormente, se valdrán de este opúsculo perfectamente adaptado a la polémica político-religiosa del tiempo. En cambio, la pesada y proliferante *HGN* de Oviedo, sólo parcialmente editada, no conocerá similar impacto.

Sólo mencionaremos el tercer grupo de historias dentro de la *HGN* (las múltiples relaciones de naufragios que constituyen el último libro) aunque, por tratarse de un tipo de literatura destinado a florecer, merecería un amplio análisis. La importancia de ciertos relatos —como el del naufragio del licenciado Zuazo— ya se ha demostrado[22] así como el aspecto ejemplar de tales relatos, ubicados al final de la obra[23]. Gerbi ha subrayado la enorme transformación que se ha operado entre el Proemio, que inaugura la obra y en el cual Oviedo exalta con entusiasmo humanista la diversidad y la inmensidad del Nuevo Mundo y el último libro, que cierra la obra sobre el espectáculo sobrecogedor de una naturaleza desencadenada:

> el quincuagésimo y ultimo libro concluye la obra con un friso lineal grandioso y terrífico, toda una serie de borrascas y naufragios y catástofres navales como para cerrar y circunscribir con un Océano tempestuoso el Nuevo Mundo, como para hacer sentir mejor una peligrosa lejanía y mostrar en la cresta de las olas atlánticas las imágenes milagrosas de la Virgen y de los Santos (Gerbi 1978, 300).

Estos naufragios nada tienen que ver con los que inician relatos reconstructores de una utopía, donde el naufragio sirve para eliminar lo antiguo y echar las bases de una sociedad utópica. Los naufragios de la *HGN*, de irregular importancia, presentan una perspectiva ontológica radicalmente diferente. Ya no se trata de enfrentamientos entre españoles e indios, ya no se trata de inquirir novedades ni de recrear al lector: dichos capítulos exponen dramas donde sólo la divina providencia, la justicia immanente tienen fuerza de ley. El hombre ya no domina nada, sólo le quedan piadosas oraciones. Hasta podría decirse que este último

---

[21] La edición de los 50 libros de la *Historia general y natural de las Indias* se hizo en 1851-55 bajo la dirección de Amador de los Ríos. En el siglo XVI, sólo se editó la primera parte en 1535 y en 1547.

[22] Cf. el estudio de Kohut 1994, 367-382 y Bolaños 1992, 109-125.

[23] En la edición de la primera parte de 1535, el Libro de los Naufragios, colocado al final de la obra, constaba de 11 capítulos; en la edición integral de 1851, ha pasado a 30 capítulos.

libro, donde silban huracanes y se estrellan barcos, tiene un fuerte poder de disuasión, como lo dice el mismo autor: "que se os quite el desseo de navagar" (Fernández de Oviedo 1989a, 9).

La forma literaria del naufragio no era nueva en los tiempos de Oviedo[24] y va a florecer posteriormente con la obra de León Pinelo[25], con los famosos *Naufragios* (Zamora, 1542) de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y por fin con las numerosas relaciones portuguesas publicadas en español *(Historia trágico-marítima en el siglo XVIII* 1735-36).

Estos relatos tienen un fin didáctico y ejemplar, dan al hombre la medida de su insignificancia, son el signo de la indescifrable voluntad divina[26].

Si la variedad, el humor, la novedad y el recreo caracterizaban el primer grupo de historias, como un florilegio animado de esta nueva parte del Imperio, el Libro de los Naufragios ofrece una visión oscurecida, trágica, amenazadora, de un mundo cuyo acceso por las aguas es ya en sí una prueba del alma. Ciertos episodios que figuraban en la edición de la primera parte de la *HGN* serán a su vez copiados. Tal el caso del terrible y prodigioso naufragio de las mujeres Taviras (*HGN,* V, 321ss.) que cuenta extensamente Oviedo (imaginando todo un diálogo de voces entre los demonios que no consiguen torcer el timón por las lágrimas y las rogativas de las mujeres) y que será retomado por Herrera (1935, Década II, 4, 289).

Conclusión

Varias "escrituras" y varias funcciones narrativas rigen la obra de Oviedo: la narración recreativa —escritura del descubrimiento, diría Emilfork (1982)—, la narrativa histórica, la escritura de la posesión, la escritura didáctica, las lecciones de la fe sacadas del Nuevo Mundo. Parece que la dinámica general de la obra es ir de una escritura a otra, según un esquema general cada vez más oscurecido por

---

[24] Cf. el redescubrimiento y traducción de *Teágenes y Cariclea*, novela bizantina de viajes y aventuras, con naufragios.

[25] Por ejemplo, *Epítome de la biblioteca oriental y occidental* (Madrid, 1629), cap. XIII: "Naufragios en la India Oriental y sus mares".

[26] El muy estudiado episodio del licenciado Zuazo figura como el pórtico teológico-moral de lo que debería ser el cristiano en el Nuevo Mundo. Habiendo naufragado y estando perdidos, sin alimento ni agua, sin esperanza, organizan procesiones y afirman los valores cristianos de la oración y la solidaridad, lo cual atrae la compasión divina y asegura su salvación. Se trata sin duda de un relato antitético al de los españoles perdidos en la selva tropical o que han naufragado (caso de la expedición de Pánfilo de Narváez) y que terminan comiéndose unos a otros.

los dramas de la conquistas, las guerras civiles (del Perú en particular) y los duelos personales del autor.

Las historias peregrinas son núcleos narrativos donde emergen las emociones, una cierta forma de sensualismo exótico y una realidad colonial naciente. Las anécdotas anónimas a menudo han sido recuperadas y copiadas de una crónica a otra, pintando así un friso del Nuevo Mundo. Como lo observa Pupo Walker, "lo más admirable acaso es que el discurso de la historia alcanza sus objetivos con toda plenitud al adoptar los códigos privilegiados de la creación literaria" (1982, 122).

He evocado las anécdotas que mejor fortuna han tenido entre los cronistas posteriores. Dibujan situaciones y tipos sociales a la vez propios del Nuevo Mundo y mestizados con motivos de la tradición europea: por ejemplo, el curandero que gesticula y no cura nada, hace eco de la crítica de los médicos que matan a sus enfermos, el "matasano" tan folklórico y recurrente en la Península. Observamos que tales historias a menudo encuentran un eco en los cuentos europeos, sea la exaltación del amor matrimonial, sea el episodio bocaciano del cura que fornica con la mujer de un cacique, obligándole a quedarse debajo de la hamaca. La tipología de personajes que protagonizan dichas historietas no dejan de evocar modelos populares o literarios ya existentes.

Sin embargo, no todas las anécdotas de Oviedo tuvieron semejante éxito. Quisiera terminar evocando una anécdota más, que en sí encierra un tipo de retratos del Nuevo Mundo que no carece de interés histórico, aunque nunca fue copiada ni comentada por los demás cronistas de Indias.

Se trata de un indio ladino de México cuya aventura nos relata Oviedo. Se presenta como una digresión en el marco general del Libro XLII, copiado en gran parte de la *Segunda Carta de Relación* de Cortés, donde se narra la conquista de México:

> Aunque es fuera de la relación e historia que toca a Cortés, diré aquí un caso notable e ridículo, el cual es a propósito de los indios mercaderes, para decir su astucia e diligencia grande e aviso que tienen en las cosas de las mercaderías, y en los que tractan e les paresce que es útil a sus ganancias (*HGN*, IV, 46).

Un español herético fue condenado en la ciudad de México por la Inquisición a llevar un sanbenito por penitencia, el cual llevaba una gran cruz roja delante y detrás; el reo fue exhortado públicamente a enmendar su vida, delante de "muchos indios de los convertidos y baptizados para los instruir en las cosas de nuestra sancta fee católica" (ibíd.). Un mercader indígena, que no entendió bien el significado de esta pomposa fiesta, mirando la similitud de cruces entre los

hábitos de Santiago y los sanbenitos, pensó enriquecerse pronto haciendo 300 o 400 sanbenitos, que quiso vender en el *tianguez* —mercado—, y dando voces diciendo: "Sanct Benito sanct Benito".

La anécdota es graciosa a los ojos de los españoles, sin embargo, presenta aspectos inesperados de la sociedad colonial naciente. Ilustra que hubo indígenas para promover ciertas estrategias de integración social: este mercader, si bien se ha equivocado a propósito del símbolo del vestido, no yerra en cuanto a la interpretación de un mecanismo económico. Imita prácticas comerciales de mercaderes cristianos, en beneficio suyo.

A través de estas historietas, que han tenido desigual destino editorial, la lectura de la *HGN* ofrece un panorama complejo y móvil de las relaciones entre indios y españoles[27]. Entre la vieja bruja caníbal, pintada y descabellada, y el indio manso, oveja que un tigre conquistador va a despedazar, hay espacio para una multitud de figuras en la *HGN* que generan posiciones más complejas, donde el indio tiene estrategias personales y sabe utilizar ciertas situaciones en beneficio suyo— o al menos lo intenta. De forma que, a pesar de ser escenas formalmente reconstruidas, teatralizadas, nutridas de motivos prestados de unas tradiciones culturales peninsulares, estas anécdotas presentan nuevos tipos sociales, en particular el indio, un nuevo tipo de protagonista desconocido en Europa. El indio ladino, el indio vencido, usa ciertas estrategias de captación, (silencio, mimetismo, alianza, astucia), para sobrevivir en el mundo de los vencedores; es una figura contrastada que, a través de estas anécdotas, ofrece un valor histórico singular.

---

[27] Discrepo con las conclusiones de Arrom al respecto cuando afirma que Oviedo sólo es "un apologista de la esclavitud y expoliación del hombre americano" (1991, 74).

Bibliografía

Alvarez López, Enrique. 1957. La Historia natural en Fernández de Oviedo. En: *Revista de Indias* 69-70, 541-601.

Anglería, Pedro Mártir de. 1989. *Décadas del Nuevo Mundo.* Madrid: Polifemo.

Arrom, José Juan. 1991. *Imaginación del Nuevo Mundo.* México: Siglo XXI.

Avalle Arce, Juan Bautista. 1991. Fernández de Oviedo, clásico a publicar. En: Gloria Castresana Waid (ed.). *Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo.* Actas del encuentro internacional Quinto Centenario. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario/Editorial Siruela, 233-237.

Bénat Tachot, Louise. 1996. *Les représentations du monde indigène dans la* Historia General y Natural de las Indias *de Gonzalo Fernández de Oviedo* y *Valdés.* Tesis de doctorado inédita. Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2 vols.

Benzoni, Girolamo. 1989. *Historia del Nuevo Mundo.* Madrid: Alianza.

Bolaños, Alvaro Félix. 1991. La crónica de Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo. ¿Historia de lo general y natural u obra didáctica? En: *Revista de Estudios Hispánicos* 25, 15-33.

—. 1992. El subtexto útopico en un relato de naufragio del cronista Fernández de Oviedo. En: Beatriz González Stephan; Lúcia Helena Costigan (coords.). *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana.* Caracas: Academia Nacional de la Historia, 109-125.

Bry, Théodore de. 1990. *America de Bry. 1590-1634. Amerika oder die Neue Welt. Die 'Entdeckung' eines Kontinents in 346 Kupferstichen.* Redacción y edición de Gereon Sievernich. Berlin/New York: Casablanca.

Emilfork, Leónidas. 1982. La doble escritura americana de Oviedo. En: *Revista Chilena de Literatura* 19, 21-39.

Espinosa, Aurelio. 1946. *Cuentos populares españoles.* 3 vols. Madrid: CSIC.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1959. *Historia general y natural de las Indias.* Edición de Juan Pérez de Tudela. 5 vols. Madrid: Atlas (BAE, 117-121).

—. 1974. *Las memorias de Gonzalo Fernández de Oviedo.* Edición de Juan Bautista Avalle Arce. 2 vols. Chapel Hill: University of North Carolina (North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1-2).

—. 1989a. *Batallas y Quinquagenas*. Edición de Juan Bautista Avalle Arce. Salamanca: Diputación de Salamanca.

—. 1989b [1526]. *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Madrid: Historia 16.

Fernández de Velasco y Pimentel, Bernardino, duque de Frías. 1910-11 [1743]. *Deleyte de la discreción y fácil escuela de la agudeza*. En: *Floresta general*. Madrid: [V. Suárez].

Gerbi, Antonello. 1978. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1934ss. [1601]. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierrafirme del mar Océano*. Notas de Angel de Altolaguirre y Duvale. Madrid: Tipografía de Archivos.

Kohut, Karl. 1994. Gonzalo Fernández de Oviedo: ideología e historiografía. En: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 73, 367-382.

Las Casas, Bartolomé de. 1994. *Historia de las Indias*. En: *Obras Completas*, 3-5. Edición de Paulino Castañeda Delgado. Madrid: Alianza.

Lens-Tuero, Jesús. 1997. Fernández de Oviedo (*Historia General y Natural de las Indias Lib. IV, cap. LI*) y la etología clásica. En: *Anuario de Estudios Americanos* 54, 1, 187-198.

López de Gómara, Francisco. 1946 [1552]. *Historia general de las Indias*. Madrid: Atlas (BAE, 22).

Pérez de Tudela, Juan. 1959. Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo. Estudio preliminar de la edición de la *Historia General y Natural de las Indias*. En: Fernández de Oviedo, I, v-clxxv.

Pupo Walker, Enrique. 1982. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*. Madrid: Gredos.

Rodríguez Prampolini, Ida. 1977 [1948]. *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.

Salas, Alberto. 1959. *Tres cronistas de Indias*. México: FCE.

Thompson, Stith. 1955-58. *Motif Index of Folk Culture*. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press.

Turner, Daymond. 1985. Forgotten Treasure from the Indies: the Illustrations and Drawings of Fernández de Oviedo. En: *Huntington Library Quarterly* 48, 1-46.

White, Hayden. 1978. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Observaciones sobre el status de la literatura colonial: el siglo XVI

Dieter Janik

Si bien hoy no deja de ser verdad lo que dijo hace más de una década Arturo Ardao (1985, 20) refiriéndose al período colonial —"necesitado todavía de tanta investigación"—, esto, a mi modo de ver, está en vigor por nuestro conocimiento muy desigual del rico tesoro textual acumulado por los representantes oficiales y oficiosos de la Ciudad letrada y cierta cantidad de obras nacidas fuera de este coto vigilado; pero sobre todo es válido por la falta de una coherente contextura hermenéutica para ordenar, agrupar, relacionar e interpretar aquella masa heterogénea de textos llamados coloniales. Mientras que desde los años sesenta la teoría y la metodología literarias han hecho progresos enormes en cuanto a la distinción de perspectivas y accesos analíticos a la obra literaria, y mientras que éstas definen la gran mayoría de los estudios sobre autores y textos individuales, la presentación de la literatura colonial en estudios de conjunto en gran medida hace caso omiso de este complejo saber teórico.

Como punto de partida de algunas reflexiones críticas y de mis propuestas consecutivas, me permito citar la frase con la cual se abre el primer capítulo de la más reciente *Historia de la literatura latinoamericana* publicada en lengua alemana:

> Wie kaum eine andere hat die lateinamerikanische Literatur einen genau zu bestimmenden Geburtstag: den 3. August 1492, mit dem die erste Eintragung im Bordbuch des Kolumbus datiert ist (Rössner 1995, 1)[1].

Un poco más adelante, los autores se corrigen diciendo que es el 12 de octubre la fecha con la que se abre una serie de textos que son los primeros documentos del encuentro de culturas y de su choque. Pero no importan estas ligeras divergencias internas de la obra aludida, sino un hecho de mayor alcance. Todos sabemos que la historia de la trasmisión textual del *Diario de a bordo* es bastante complicada. La fuente a la que recurren mayormente los editores modernos es el

---

[1] "La literatura latinoamericana como apenas ninguna otra tiene una fecha de nacimiento exacta: el día 3 de agosto de 1492, que corresponde a la primera nota en el *Diario de a bordo* de Colón" (trad. D. J.).

manuscrito de Bartolomé de Las Casas que fue publicado por primera vez por Fernández de Navarrete en 1825.

El texto que, en realidad, dio lugar a la divulgación del descubrimiento de algunas islas desconocidas en un mar lejano, fue evidentemente la carta dirigida por Colón a los Reyes Católicos después de su arribo a Lisboa, carta que les llegó probablemente en marzo de 1493. Después, la noticia —traducida al latín como el medio más eficaz de comunicación— cundió en toda Europa.

La diferencia señalada entre los dos textos equivale a la opción por una historia concebida o bien desde el criterio de la producción o desde la comunicación y circulación de los textos. Por cierto, cada opción es válida. Por un lado necesitamos un inventario completo de las obras, los documentos, los textos escritos en las distintas fases del descubrimiento, de la conquista y de la colonización del Nuevo Mundo. Pero esta acumulación de datos bibliográficos no implica ya una visión histórica de los hechos subyacentes. En todo caso, además de señalar la fecha conocida o probable de la redacción de determinado texto u obra, tal repertorio debería contener también datos sobre la eventual circulación de copias manuscritas y sobre fecha y lugar de la primera impresión. Una lista semejante, realizada ya en buena medida por Walter Mignolo y Benito Sánchez Alonso (1982, 103-110) para los cronistas de las Indias, informaría al estudioso actual sobre la enorme discrepancia existente entre la información disponible en nuestros días sobre el siglo XVI y la difusión del saber en aquella época. Tal vez sea útil recordar en forma de escueta enumeración algunas obras tardíamente incorporadas a nuestra imagen de los sucesos del siglo XVI:

Bartolomé de Las Casas:	*Apologética Historia*	1909[2]
	Historia de las Indias	1875
Fray Bernardino de Sahagún:	*Historia General de las Cosas de la Nueva España*	1829
Pedro de Cieza de León:	*Crónica del Perú*	
	Primera parte	1553
	Segunda parte	1873
	Tercera parte	1979
	Cuarta parte	1909
Huamán Poma de Ayala:	*El primer nueva corónica*	1936
Hernando Alvarado Tezozomoc:	*Crónica Mejicana*	1826

La lista podría prolongarse. La otra opción partiría de textos difundidos en el propio siglo XVI, de su circulación, de su impacto histórico concreto y de sus

[2] La presente y las siguientes son las fechas de la primera edición.

relaciones intertextuales. Al respecto habría que discutir y precisar una serie de criterios para realizar el deslinde del corpus de textos que podría ser la base de una historia de la literatura colonial.

El criterio temático

La llamada literatura colonial abarca, en esto seguramente hay acuerdo, todos los textos nacidos al contacto de la nueva realidad americana. Sin embargo, habría que preguntarse si éste es un criterio de selección suficiente y adecuado. ¿No habría que incluir también otros textos escritos y publicados en el Nuevo Mundo, aun cuando traten cuestiones puramente científicas? Como ejemplos quisiera mencionar determinados textos filosóficos de Francisco Cervantes de Salazar o los tratados de lógica de Fray Alonso de la Veracruz[3].

El criterio idiomático

La cifra de obras sobre los más variados aspectos de la realidad americana escritas en latín, es elevada. ¿Se deben incluir en una historia de la literatura colonial o, en caso contrario, cómo se justificaría su eliminación? ¿Cómo explicar que la obra de Pedro Mártir de Anglería publicada en 1530 figure en todas las historias literarias y en tantos artículos sobre los cronistas de Indias, pero falte toda mención de *De rebus indicis* de Juan Cristóbal Calvete de Estrella a quién aludió Alonso de Ercilla en *La Araucana*?

La experiencia americana de los autores: ¿requisito necesario?

Este punto conlleva un mayor número de problemas aún sin resolver. Evidentemente, los investigadores como los lectores en general siempre han manifestado un particular interés por los autores del siglo XVI que han pisado tierra americana y que basan sus relatos e historias sobre experiencias vividas en el Nuevo Mundo. Por otro lado, algunas de las obras que han tenido muchísima resonancia en el momento de su publicación en el siglo XVI, pero también en los siglos posteriores, salieron de la pluma de literatos que recogieron toda su información en España. El caso más conocido es el de Francisco López de Gómara y de su *Historia de las Indias* publicada en 1552. Si se aceptan en una historia de la literatura colonial obras referidas a temas americanos, escritas por autores que no salieron de su país, ¿dónde trazar la línea divisoria? ¿No deberían

---

[3] Cf. Peña 1981; Torchia Estrada 1984. Véanse también Caballero Wangüemert 1997 y Kohut 1997.

o podrían incorporarse también a la literatura colonial algunas comedias de Lope de Vega y de otros autores cuyo escenario forman lugares americanos y cuyos protagonistas son nobles americanos? (cf. Sánchez 1978; Pierce 1984, 113s.)

La diferenciación entre textos pragmáticos y literatura ficcional

Las historias de la literatura colonial existentes reflejan una notable indecisión en cuanto a la postura crítica por adoptar frente al acervo heterogéneo de textos legados por el siglo XVI. El problema concierne tanto a la clasificación de estos como a la terminología para nombrarlos en su totalidad. La noción más abarcadora para designar el conjunto de los textos pragmáticos y ficcionales sería tal vez, desde la perspectiva del siglo XVI, llamarlos "las letras del Nuevo Mundo", ya que la noción de "literatura" referida indiferenciadamente a textos pragmáticos y ficcionales pertenece recién al siglo XVIII (cf. Alvarez de Miranda 1992, 436-454). Además, la situación del investigador se complica por no existir para los autores del siglo XVI la misma frontera que para nosotros entre escritos pragmáticos y poéticos. Evidentemente, hay una clara separación entre el dominio de las obras imaginarias y la historia. La prueba de ello son las conocidas cédulas reales que prohibieron la importación en las Indias de libros de caballerías. Pero dentro del ámbito de la "historia" no existe una línea divisoria muy clara entre los relatos historiográficos y la plasmación épica de eventos históricos. El ejemplo más a la vista son las relaciones intertextuales entre Ercilla y los historiadores de la conquista de Chile. Son relaciones bidireccionales que implican el uso de fuentes históricas por Alonso de Ercilla, y el uso y la discusión de su epopeya como texto histórico por cronistas posteriores[4].

Otro campo donde, estructuralmente, existen interferencias entre la intención pragmática y la forma estética son las obras del teatro misionero en las que confluyen la doctrina cristiana como materia, una dramaturgia de ahí derivada con finalidad catequizante, y —en la mayoría de los casos— el uso de la lengua nahuatl[5].

Si muchos estudiosos del siglo XVI recogen en sus historias literarias indiscriminadamente textos prágmaticos y poéticos, habría que definir, desde el comienzo de la empresa, la intención profunda de tal modo de proceder. Esta, a mi modo de ver, corresponde al proyecto de una historia de la *cultura literaria*, en sentido amplio, del Nuevo Mundo a base de la lectura y explicación de las

---

[4] Cf. Antei 1986 y también los juicios de Pedro Mariño de Lobera (1960) sobre Ercilla.

[5] Frente a varios nuevos trabajos sobre el teatro misionero en México quisiera destacar los aportes de una tesis doctoral alemana descuidada por la crítica: Brinckmann 1970.

tradiciones textuales que se originaron ahí (a diferencia de otras historias paralelas basadas en la arquitectura y el arte, etc.).

Aislar los relativamente pocos textos con explícita configuración poética para escribir una pura historia "literaria" —en el sentido moderno, romántico y post-romántico del término— no me parece un intento productivo ya que el contexto —ausente— de estas producciones es la tradición literaria y popular de España de los siglos XV y XVI. Valga como ejemplo el romance adaptado al conquistador Cortés "En Tacuba está Cortés" citado por Bernal Díaz del Castillo, testimonio precioso que alude a una praxis cultural hoy inaccesible, pero seguramente generalizada en aquella época. Así lo ha confirmado Gisela Beutler (cf. 1969, 16) en su investigación sobre el romancero español en Colombia (cf. también Díaz Roig 1982).

El horizonte histórico-hermenéutico de una historia de la cultura literaria de las Indias Occidentales en el siglo XVI

En los últimos cuarenta años ha surgido toda una serie de estudios centrados en la visión de los vencidos y en la aculturación desde luego muy desigual —pero hasta cierto punto mutua—, entre conquistadores y conquistados. Este cambio de enfoque frente a la investigación anterior ya lo había notado Pedro Henríquez Ureña en 1947 y lo había celebrado[6]. Sin embargo, en el momento actual, me parece de igual importancia tener nuevamente en cuenta su análisis muy escueto del comportamiento colonizador de los españoles, que ha definido para varios siglos las coordenadas de la cultura colonial. Henríquez Ureña abre el capítulo III de su *Historia de la cultura en la América hispánica* con las siguientes palabras:

> Apenas conquistaban una ciudad, o la fundaban, los españoles y portugueses establecían en ella las instituciones europeas: políticas, religiosas, educativas. La vida política tenía dos formas fundamentales: el gobierno en representación de la Corona, y los municipios autónomos. La vida religiosa comienza con la erección de templos; al poco tiempo se instalan conventos (1975, 34).

Es verdad que los propios españoles, desde la revolución de la Independencia y la formación de los nuevos estados en la "América antes española" —como se dijo

[6] "Treinta años atrás se habría creído innecesario, al tratar de la civilización de la América hispánica, referirse a las culturas indígenas. Ahora [...] se piensa de modo distinto" (Henríquez Ureña 1975, 10).

durante algún tiempo—, han descuidado la historia cultural y las letras de sus antiguos territorios americanos, y también es verdad que, finalmente, en nuestro siglo, fueron varias generaciones de estudiosos hispanoamericanos los que impulsaron la recuperación de un pasado malquerido, motivados por una nueva conciencia histórica americana y americanista[7]. Pero este americanismo que, en muchos casos, funciona como hermenéutica de contraconquista intelectual, no debe obscurecer la facticidad de los hechos. A pesar de un fervor misionero hoy apenas comprensible, a pesar de los mecanismos de explotación a todas luces inadmisibles, a pesar de una política represiva frente a las demandas justas de la población auctóctona, la empresa político-cultural-religiosa iniciada con el descubrimiento y la conquista militar del Nuevo Mundo siguió su marcha y, a través de la fundación de tantas instituciones seglares y religiosas transformó la realidad americana. Estas constataciones conciernen, en primer lugar, el siglo XVI que, en este sentido, es el siglo fundacional de la cultura colonial. Creo que la explicación e interpretación de los textos debe inscribirse en este marco histórico, y hasta las críticas internas (Las Casas, Vasco de Quiroga, Ercilla y otros) deben confrontarse con la acción sistemática de la triple conquista militar, religiosa y educativa.

Criterios y modos de periodización de la cultura literaria desde el descubrimiento hasta 1630

Los problemas de la periodización de las letras americanas en su primer período —que abarca entre 1492/93 y 1630 aproximadamente— todavía no han sido discutidos suficientemente. En la terminología que se usa para designar las distintas fases del desarrollo cultural se mezclan nociones historiográficas (*literatura de la Conquista*) con categorías estéticas (*Renacimiento, Barroco*) y otras de carácter sociológico (*las cortes de Nueva España y de Nueva Castilla*).

No es el momento ni el lugar para presentar y justificar detalladamente un nuevo modelo. Solamente quisiera formular algunos requisitos que tendrán consecuencias para un posible esquema de periodización. Pienso que deberían tenerse en cuenta muy particularmente el aspecto diatópico y el desfase de los procesos histórico-culturales. Esto significaría en concreto que no se pueden operar cortes limpios —señalados por determinados eventos y años— que tengan validez para el espacio americano en su totalidad. En su lugar habría que señalar determinados procesos de ritmo diferente en cada región, que se recortan:

---

[7] Un impulso importante lo dieron los ensayos de José Carlos Mariátegui publicados en la revista *Amauta*.

1492/93-1580: (1580: fundación definitiva de Buenos Aires)
El corpus historiográfico: Los textos referidos al descubrimiento y a la conquista (textos en español y en latín)

1502-1583: (1502: fundación del primer convento en Santo Domingo; 1583: llegada de la imprenta a Lima)
El corpus fundacional: El transplante de la cultura española reflejado en textos de España y América (textos en español y en latín)

1550-1630:
El corpus literario: Los inicios de una tradición erudita y literaria americanas (libros publicados en España y América; textos en español y en latín)

En cuanto al corpus historiográfico y al corpus literario deberían distinguirse y aplicarse cuidadosamente los criterios de producción y de circulación de los textos inicialmente expuestos. En el caso de la descripción de la paulatina pero eficaz adaptación de los territorios americanos, de su orden social, de sus instituciones, de su tabla de valores y de su estilo de vida al modelo metropolitano va a ser preciso elegir dentro de la multitud de documentos, tratados, leyes, ordenanzas, cédulas, bulas, oficios y cartas aquellos textos significativos que revelan la intención política y religiosa de la Corona española y que conformaron, en el transcurso de los siglos, en el suelo americano una nueva realidad social y cultural.

Bibliografía

Alvarez de Miranda, Pedro. 1992. *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760)*. Madrid: RAE.

Antei, Giorgio. 1986. *Poesía e historia. Cuestiones de historiografía chilena primitiva.* (s.l.) Universidad Nacional de Colombia.

Ardao, Arturo. 1985. La idea del americanismo literario. En: *Latinoamérica. Anuario. Estudios Latinoamericanos* [México] 18, 9-35.

Beutler, Gisela. 1969. *Studien zum spanischen Romancero in Kolumbien in seiner schriftlichen und mündlichen Überlieferung von der Zeit der Eroberung bis zur Gegenwart.* Heidelberg: Winter.

Brinckmann, Bärbel. 1970. *Quellenkritische Untersuchungen zum mexikanischen Missionsschauspiel (1533-1732)*. Tesis de doctorado inédita, Hamburg.

Caballero Wangüemert, María. 1997. *Letra en el tiempo. Ensayos de literatura hispanoamericana*. Sevilla: Editorial Kronos.

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal. 1950. *De Rebus Indicis*. Traducción, estudio, notas y prólogo de José López de Toro. 2 vols. Madrid: CSIC.

Díaz Roig, Mercedes. 1982. El romance en América. En: Madrigal, 301-316.

Fernández de Navarrete, Martín (ed.). 1825. *Colección de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV [...]*. Vol. 1. Madrid: Imprenta real.

Henríquez Ureña, Pedro. 1975 [1947]. *Historia de la cultura en la América hispánica*. México: FCE.

Kohut, Karl. 1997. La implantación del humanismo español en la Nueva España. El caso de Francisco Cervantes de Salazar. En: íd.; Sonia V. Rose (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Frankfurt am Main: Vervuert, 11-47.

Madrigal, Luis Iñigo (coord.). 1982. *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Epoca colonial*. Madrid: Cátedra.

Mariño de Lobera, Pedro. 1960. *Crónica del Reino de Chile*. En: *Crónicas del Reino de Chile*. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Madrid: Atlas (BAE 131, 225-562).

Mignolo, Walter. 1982. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En: Madrigal, 57-116.

Peña, Margarita. 1981. La ciudad de México en los *Diálogos* de Francisco Cervantes de Salazar. En: *Escritura* [Caracas] 11, 125-151.

Pierce, Frank. 1984. *Alonso de Ercilla y Zúñiga*. Amsterdam: Rodopi.

Rössner, Michael (ed.). 1995. *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Sánchez, José. 1978. *Hispanic Heroes of Discovery and Conquest of Spanish America in European Drama*. Madrid: Castalia.

Torchia Estrada, Juan Carlos. 1984. Fray Alonso de la Veracruz: Guía temático-bibliográfica. En: *Latinoamérica. Anuario. Estudios Latinoamericanos* [México] 17, 287-319.

El padre Anchieta y los comienzos de la épica iberoamericana

Karl Kohut

Una obra desconocida y controvertida

Pocos autores han conocido una fama póstuma con tantos altibajos como el padre José de Anchieta. Celebridad europea en el siglo XVII[1], cayó en el olvido con la expulsión de los jesuitas por el Marqués de Pombal, para ser revalorizado en nuestro siglo como el primer gran escritor del Brasil o "padre de la literatura brasileña". Pero esta valoración —que se asemeja a menudo a una reverencia ritual— no significa que su obra haya sido realmente estudiada. Fuera del Brasil (y de su isla natal, Tenerife) sigue siendo poco conocido, y su papel en la investigación colonial iberoamericana se reduce a una nota al pie de página[2].

Más extremos son incluso los avatares de la fama de su poema épico *De gestis Mendis de Sa*[3]. Publicado en Evora en 1563, es, por ende, el primer poema épico de tema americano, adelantándose en seis años a la publicación de la primera parte de la *Araucana*. Empero, esta modesta edición pasó en su tiempo prácticamente desapercebida. Ya en el siglo XVII las noticias sobre la existencia de la obra eran bastante vagas y posteriormente cayó en completo olvido. En 1928 fue descubierto un manuscrito de la obra en Algorta, un pequeño lugar cerca de Bilbao. De este manuscrito (que no es autógrafo) se hizo una copia fotográfica que fue enviada a São Paulo. Esta copia es ahora el único vestigio del manuscrito, puesto que el mismo se quemó junto con la casa en la

---

[1] Este prestigio está atestiguado por las biografías de Caxa 1598, Rodrigues 1606, Nieremberg 1643, Vasconcelos 1672 y Anchieta Cabrera 1677. Entre estas obras es de particular importancia la de Rodrigues que fue ampliada y traducida al latín por Sebastián Beretari en 1617. Esta versión fue traducida por su parte al español, francés, italiano e inglés. Cf. Fornell Lombardo 1992, 32-34. Muy probablemente hay que ver estas biografías en el contexto del proceso de beatificación; cf. p. 143 y nota 20. En cuanto a biografías modernas, ver Dominian 1958, Viotti 1980, Cardoso 1980 y 1986, González Luis 1988b y c, y Fornell Lombardo 1992.

[2] Basten dos indicios recientes para documentar lo dicho: la entrada dedicada a Anchieta en el *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina* (*DELAL*) es corta y no menciona el *De gestis Mendis de Sa*; igualmente breve es la aparición de Anchieta en el artículo de Haberly sobre "Colonial Brazilian Literature" de la *Cambridge History of Latin American Literature* (1996, 54s.). Algo más detallado es el resumen del teatro anchietano en el artículo de S.J. Albuquerque sobre el teatro (ibíd., 105-107).

[3] Resumo en lo que sigue Fornell Lombardo 1992, 20-28.

que se hallaba a principios de la guerra civil española, en 1936. En el momento de su descubrimiento, el manuscrito pasó por ser el único vestigio de la obra, a pesar de que la edición de 1563, por su parte, había sido descrita dos años antes en la *Bibliografia de Obras Impressas em Portugal no século XVI*, publicada en 1926 por Antonio Joaquim Anselmo, según el único ejemplar conservado en la Biblioteca Pública de Evora. Obviamente, la noticia del descubrimiento no atrajo atención alguna, ni siquiera del padre Armando Cardoso, que había dedicado toda su vida a la obra de Anchieta, y que calificó su edición de 1958 como *editio princeps*. Es tan sólo a partir de la tercera edición de 1970 que Cardoso toma en cuenta la edición de 1563 y basa su propia edición en un cotejo minucioso del manuscrito y del impreso[4]. Así se explica que José María Fornell Lombardo, editor de la obra con la primera traducción al español en 1992, abra su introducción con la exclamación enfática en letras mayúsculas:

> Sí. Este libro contiene el PRIMER POEMA EPICO DE AMERICA:
> El primer poema épico de América no es LA ARAUCANA de Alonso de Ercilla, como dicen los libros de texto. La primera parte de LA ARAUCANA se publicó en Madrid el año 1569. La obra terminó de imprimirse 20 años después, en 1589.
> El poema épico latino DE GESTIS MENDI DE SAA fue publicado en Coimbra en 1563, seis años antes que la primera parte de LA ARAUCANA (Fornell Lombardo 1992, 9).

La historia de la recepción del poema anchietano es un caso límite de un fenómeno bien conocido. En la historia de las letras coloniales, y sobre todo del Brasil, abundan obras de los siglos XVI y XVII que hoy se consideran como esenciales y que no fueron publicadas sino a partir del siglo XIX.

La complicada historia de su recepción explica —por lo menos parcialmente— por qué el poema anchietano —y su prioridad temporal— es poco conocido y reconocido en el ámbito de la investigación colonial iberoamericana. Pero hay que contar con dos causas más para explicar el poco interés que ha suscitado fuera del Brasil: en primer lugar, el hecho de que la producción épica brasileña

---

[4] Cardoso 1986, 62-79; cf. Rodríguez-Pantoja Márquez 1988, 216-226 y Fornell Lombardo 1992, 20-28 que incluyen en el cotejo las ediciones modernas. La edición impresa en 1563 tiene cortes bastante importantes; por otro lado, ofrece 26 versos que no están en el manuscrito. Cf. la conclusión de Rodríguez-Pantoja: "La impresión general es la de que la edición conimbricense parte del manuscrito anchietano 'definitivo' mientras que el texto de Algorta [es decir el manuscrito conservado] está copiado de un original, bien falto de esa última mano, bien con correcciones y adiciones que no reproduce" (223s.; cf. tb. 225s.). Cf. Cardoso 76s.

en el siglo XVI es mínima en comparación con la hispanoamericana (en realidad se resume a sólo dos textos: el poema de Anchieta y la *Prosopopeia* de Bento Teixeira) y, en segundo lugar, la lengua[5]. También en el ámbito hispanoamericano las obras latinas han caído en un olvido casi completo[6].

Incluso dentro de la filología brasilianista, el interés por el *De gestis* es sostenido, en gran parte, por eruditos jesuitas que intentan salvar a su ilustre predecesor del olvido. No quiero con esto restar importancia a sus esfuerzos, sino señalar que el nutrido número de estudios oculta el hecho de que Anchieta y su obra suscitan actualmente sólo una atención restringida. Entre los pocos estudios llevados a cabo fuera del círculo jesuita-brasilianista hay que destacar el trabajo de Lestringant (1988), que discrepa en varios puntos con el tenor de la dicha investigación.

En trabajos recientes sobre el *De gestis* llama la atención el número de controversias que se han suscitado en torno a puntos tan centrales como la autoría, su calidad literaria y, finalmente, su pertenencia a la cultura del Renacimiento o del Barroco[7]. Estas controversias son un indicio de que la investigación sobre el poema está lejos de haber llegado a un consenso.

La base factual de la primera controversia mencionada es el hecho de que ni el manuscrito ni el impreso llevan nombre de autor. En un artículo de 1963, el padre Leite de Vasconcelos puso en duda la autoría de Anchieta, con lo que empezó una polémica cuyas estribaciones se extienden hasta el presente. A pesar de que algunos eruditos aceptaron sus argumentos, la mayoría rechazó las tesis de Leite de Vasconcelos con argumentos tan contundentes que podríamos cerrar esta cuestión con las palabras irónicas de Azevedo Filho:

> Diremos apenas, parodiando um crítico da obra de Shakespeare, mas como respeito à opinião do Padre Serafim Leite, que o *De Gestis*

---

[5] Ambos factores explican probablemente el hecho de que Margarita Peña ni siquiera mencione el poema de Anchieta en su reciente artículo en la ya citada *Cambridge History of Latin American Literature* sobre la producción épica americana.

[6] En un artículo de 1986 (138), Walter Mignolo había "intuido" un cambio de paradigma en los estudios de la literatura colonial, refiriéndose, entre otros, a la inclusión de la literatura neolatina en la investigación. Si su intuición fue cierta en lo que hace a la literatura neolatina de la Nueva España, no se puede decir lo mismo para el resto de las Indias, incluido claro está, el Brasil y Anchieta.

[7] Paso por alto una controversia más sobre la identidad del padre de Anchieta porque no interesa en el contexto de este estudio. Cf. González Luis 1988c que la resume y la da por acabada.

> *Mendi de Saa* não é de Anchieta, mas foi escrito por alguém que viveu na época de Anchieta e tinha o nome de Anchieta...[8].

La polémica sobre la autoría del poema dio origen a la segunda controversia mencionada centrada ésta en el valor estético del poema. Leite de Vasconcelos había restado valor al poema, sea estético o histórico[9]. Lestringant (1988, 32) se hace, en parte, eco de esta opinión al escribir: "Cette véritable rhapsodie latine rassemble en effet des fragments hétérogènes qui semblent avoir été cousus après coup". Para Azevedo Filho (1966, 150), por el contrario, el poema es la mayor obra literaria del siglo XVI en el Brasil. La controversia sigue sin conclusión puesto que todavía no se ha establecido un consenso sobre esta cuestión.

La discusión sobre el valor estético de la obra nos lleva a un problema recurrente en la investigación colonial: ¿para qué ocuparse de una obra de poco valor estético y que además no tuvo ninguna repercusión en su tiempo? No hay una respuesta general y satisfactoria a esta pregunta que parecerá ociosa a muchos estudiosos; sin embargo, me parece útil en tanto que nos fuerza a reflexionar sobre la materia de nuestro trabajo.

El objetivo de este estudio surge de los diferentes problemas señalados en la investigación anterior. Deseo proponer y defender la hipótesis de que la importancia del *De gestis* se puede determinar de modo adecuado sólo en el contexto de la literatura colonial en general, y en su relación con las tradiciones europeas, puesto que la interpretación de la obra exclusivamente en el contexto brasileño inevitablemente deja ver sólo parte de su verdadera significación y transcendencia.

La coherencia externa e interna del poema

De gestis Mendi de Saa se basa en los hechos ocurridos durante el primer período de regencia del tercer gobernador del Brasil, Mem de Sá, entre 1557 y 1560 aunque, poéticamente, Anchieta indique como fecha inicial 312 lustros después de Cristo, es decir 1555. En un pasaje extenso, el poema narra un episodio ocurrido en 1556. Anchieta escribió el poema entre 1561 y 1562, es decir, en

---

[8] Azevedo Filho 1966, 144. Siguieron a Leite, Bauer 1970 y Lestringant 1988 (32 y 39). La primera respuesta a la tesis de Leite se debe a Dourado 1963; la argumentación más detallada en favor de la autoría de Anchieta se encuentra en Cardoso 1986, 7-26. Cf. además Azevedo Filho 1966, 142-144, Rodríguez-Pantoja Márquez 1988, 226-229 y Fornell Lombardo 1992, 29-37.

[9] "Não é obra-prima de literatura, nem fonte histórica primária" (Leite Vasconcelos 1963, 327).

gran cercanía temporal a los hechos narrados aunque sin haber participado en ellos, tal como fue el caso de Ercilla, de modo que debió basarse en relatos escritos u orales. Después de un cuidadoso cotejo entre el poema y las (posibles) fuentes escritas, Cardoso llega a dos conclusiones: (1) las fuentes más importantes deben de haber sido orales[10]; (2) el contenido del poema es, en su esencia, histórico[11]. ¿Deberíamos considerar, pues, el poema como una crónica en verso tal como lo sugiere Lestringant? Esta pregunta nos lleva al problema de la relación entre los hechos y su presentación escritural. Sin embargo, el objetivo de este estudio no es histórico sino literario, de modo que lo que interesa aquí no es el poema en tanto que fuente histórica, sino la interpretación que hace de los hechos[12].

En comparación con los grandes episodios de la conquista americana, los hechos ocurridos durante el primer trienio del gobierno de Mem de Sá son de un alcance mucho menor, a pesar de lo vitales que fueran para quienes participaran en ellos. Un año antes de su venida, el primer obispo del Brasil Pero Fernándes Sardinha se había salvado de un naufragio, sólo para morir a continuación a manos de los indígenas, junto con los demás sobrevivientes. Constantes ataques de los indígenas a las poblaciones portuguesas tienen como consecuencia una serie de campañas punitivas. Una pequeña expedición francesa ha ocupado un lugar estratégico en la bahía de Guanabara, frente a lo que hoy es Río de Janeiro, y amenaza desde allí las posesiones portuguesas. En resumidas cuentas, se trata de una serie de expediciones de poca monta y de períodos de paz sucesivos, sin comienzo, sin crisis, sin apogeo, sin fin, todo esto ni de lejos comparable con las conquistas de México y del Perú, ni con la guerra del Arauco. Los acontecimientos, diríamos, carecen de la necesaria grandeza épica. ¿Cómo crear con este material insignificante un poema épico? El problema es doble: dar a esta materia informe una forma externa, es decir una estructura, y una forma interna, es decir una visión que la convierta en un cosmos espiritual.

---

[10] Cf. Cardoso 1986, 9s. y 36-41. En cuanto a las fuentes escritas, se trata de las cartas de los padres jesuitas redactadas en esos años. Cardoso saca la conclusión de que las fuentes más importantes deben de ser orales del hecho de que el poema contiene muchos detalles que no se encuentran en las cartas (9s.). Fornell Lombardo, quien sigue en su estudio explícitamente a Cardoso (1992, 48), lo hace casi literalmente en este punto (38-47).

[11] Cardoso 1986, 31-36; Fornell Lombardo 1992, 40-44.

[12] Estoy de acuerdo en este aspecto con Lestringant cuando sostiene que "Ce qui importe alors, ce n'est nullement la conformité à 'la réalité des faits' [...], mais l'interprétation christologique qui oriente la narration, et le message politique et religieux qui en découle" (1988, 39). Sin embargo, Lestringant, editor de Thevet y de Léry, interpreta la obra anchietana desde la perspectiva de los autores franceses, lo que le lleva a priorizar el aspecto crítico.

En cuanto a la forma externa, el autor ha marcado intersticios que el editor Cardoso aprovecha para dividir los 3058 hexámetros del poema en cuatro libros[13]. El primer libro (vv. 1-809) contiene la llegada de Mem de Sá al Brasil, el envío de su hijo Fernando a pacificar a los indígenas y la muerte de éste en la batalla. El segundo libro (vv. 810-1731) tiene a Mem como protagonista, que pacifica a los indígenas y enfrenta nuevas rebeliones. El tercer libro (vv. 1732-2300) continúa con la misma materia. En los vv. 2109-2300, está intercalado el episodio del naufragio del obispo Sardinha. Finalmente, el cuarto libro, (vv. 2301-3058) contiene la campaña contra los franceses en la bahía de Guanabara. La separación de los libros uno y dos se justifica por el cambio de protagonista; además, el autor marca el comienzo de un nuevo capítulo al invocar a su héroe. Los libros dos y tres tienen, en principio, el mismo contenido, es decir, las continuas luchas de Mem contra los indígenas y sus intentos de pacificación. Sin embargo, el autor marca otra vez un intersticio al intercalar una reflexión sobre su obra e invocar a los ángeles para que le ayuden en su empresa. Es cierto que el episodio con el obispo Sardinha constituye un excurso, en tanto que se trata de un episodio anterior a la venida de Mem al Brasil, empero el autor hábilmente presenta la narración como un excurso que puede interesar al lector[14]; más aun, la inclusión del episodio se justifica por la importancia del personaje, quien había sido el primer obispo de Salvador y había muerto como mártir. En este sentido, el episodio remite al comienzo del poema, dando una justificación de la lucha contra los indígenas. El cuarto libro, finalmente, se separa nítidamente de los tres primeros por su temática.

Los hechos narrados se reducen, en última instancia, a las guerras de los portugueses contra las diferentes etnias indígenas y contra los franceses. Con la sola excepción de Mem de Sá, son los enemigos los que reciben mayor atención, hasta tal punto que llegan a ser protagonistas colectivos.

---

[13] En el manuscrito, la obra está dividida en tres libros; en la edición de 1563, hay indicios para por lo menos tres libros; cf. Cardoso 1986, 17 y 24s. Antepuesta al poema va una *epistola nuncupatoria* a Mem de Sá de 108 dísticos elegíacos. El volumen de 1563 termina con otra dedicatoria a Mem de Sá de 48 versos que no son de Anchieta. En su edición, Fornell Lombardo retoma la estructura propuesta por Cardoso.

[14] "Forsitan et magni libet ultima discere fata/ Praesulis" ("Talvez agrade conhecer os derradeiros sucessos/ do Bispo", vv. 2116s.). Doy, en lo que sigue, la traducción portuguesa de Cardoso que me parece ser, por lo general, más fiel al original que la traducción española de Fornell Lombardo.

Tanto los indígenas como los franceses son presentados en los más sombríos colores. Aquéllos viven bajo el reino de Satán: son crueles, feroces, sanguinarios, peor que las fieras, y ávidos de carne humana:

> Obtenebrata diu barathri caligine caeci,
> Gens fuit australis, saevi subiecta tyranni
> Colla iugo, cassum divini luminis aevum
> Traducens, multisque malis immersa; superba,
>
> Effrenis, crudelis, atrox, fusoque cruenta
> Sanguine: docta necem rapidis inferre sagittis;
> Immanesque tigres feritate luposque voraces
> Et rabidos superare canes saevosque leones,
> Humanis avidam pascebat carnibus alvum[15].

En un pasaje central del libro segundo se comparan las viejas costumbres diabólicas con las nuevas cristianas (vv. 1027-1159). Los indígenas son nómades que yerran por las tierras como tigres sin rumbo, siempre guerreando ferozmente; sus casas son pobres chozas con techo de paja; pratican la poligamia revolcándose como puercos en el lodo; cantan de modo bárbaro, se pintan la piel y se ornan con plumas. Tanto hombres como mujeres se hunden en borracheras que duran día y noche, acompañadas de gestos obscenos, beben hasta vomitar, otro recoge el vómito en un vaso y lo bebe. Los hechiceros engañan a los enfermos con manejos fraudulentos. Y como *leitmotiv* que recorre estos versos, la terrible antropofagia, una y otra vez evocada en imágenes horripilantes[16]. En el relato de las muchas batallas, se muestra a los indígenas como guerreros terribles y feroces, se describen detalladamente sus armas, sus modos de pintarse y de prepararse para la guerra acompañdos por el sonido de instrumentos bárbaros[17].

Lo que llama la atención en esta imagen verdaderamente infernal es el hecho de que el autor pone en un mismo nivel costumbres viciosas (desde luego, desde la perspectiva europeo-cristiana) y costumbres inofensivas de los indígenas,

---

[15] "Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica,/ houve nas terras do Sul uma nação, que dobrara a cabeça/ ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida/ vazia de luz divina./ Imersa na mais triste miséria,// soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária,/ mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira,/ mais feroz do que o tigre, mais voraz do que o lobo,/ mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão,/ saciava o ávido ventre com carnes humanas" (vv. 131-139).

[16] El pasaje más sombrío es la descripción de la cabaña del jefe indígena quien dará muerte al obispo Sardinha (vv. 1153-1163).

[17] Así vv. 320-340, 411-414 y 1635-1651.

como su modo de pintarse la piel y ornarse con plumas. Sin embargo, al fundir estos rasgos inofensivos con las costumbres consideradas como pecados, el autor logra acuñar una imagen que para ojos europeos es de un grotesco diabólico.

Anchieta usa el mismo procedimiento para caracterizar a los franceses como herejes y, por lo tanto, tan instrumentos del demonio como los indios. En versos muy expresivos, el autor describe los cuartos de la fortaleza que conquistaron, tras una dura batalla, los portugueses: en ellos no encontraron ni una sola cruz, ni imágenes de santos, sino sólo libros de Lutero, Brentz, Melanchton y, el peor de todos, Calvino, quien como nuevo Satán se rebeló contra Cristo:

> Hic quoque (quam Stygia nuper ructavit ab unda
> Tartarus, illuvie foedam, multisque tumentem
> Quae vomuit quondam colubrorum turba venenis),
> Bellua multiplici serpens turpissima lapsu,
>
> Calvinus, spiris multoque volumine turrem
> Complectens aderat, flammantia lumina torquens,
> Letifero et vibrans linguam stridore trisulcam.
> Hiccine te contra caelestia robora posset
> Tutari? hos arcus, haec tela ignita parasti,
>
> Impie Galle, tibi? Caeli terraeque potentem
> Calvinus Christum superaret[18]?

La justificación de la guerra, tanto contra los indígenas como contra los franceses, es doble: en primer lugar, la defensa legítima contra ataques injustificados y, en segundo lugar, la defensa de la verdadera fe contra los infieles y herejes. Es sobre todo la visión de los indígenas la que choca nuestra sensibilidad moderna, y la que haría del poema de Anchieta un ejemplo más del etnocentrismo denunciado por Todorov.

Parece difícil, si no imposible, admitir que el autor de este poema fuera el mismo Anchieta, quien escribirá al final de su vida, en carta del 6 de diciembre de 1595, que se entendió mejor con los indios que con los portugueses, ya que

---

[18] "Também aí estava a fera que os abismos do inferno/ há pouco arrotaram de suas vasas imundas,/ dragão inchado de todo o veneno que o mundo/ preparou em seus monstros. E Calvino, a serpente// de coleio variado e horrendo, que abraça no rôlo/ de suas espirais o forte, vibra olhares de fogo/ e agita a língua trífida em ruídos de morte./ E êste quem te protegerá contra a fôrça celeste/ O ímpio francês? estes são os arcos, estas as balas de fogo// que para ti preparaste? Calvino vencer a Cristo,/ Senhor do céu e da terra?" (vv. 2891-2901)

fue por aquéllos y no por éstos que había venido al Brasil[19]; el mismo Anchieta que fuera celebrado por el Papa Juan Pablo II en su sermón del acto de beatificación, el 22 de junio de 1980, por la defensa de sus hermanos indígenas contra la injusticia de los colonos[20].

En realidad, todo depende de la posición del intérprete ante el antiquísimo problema de la relación entre vida y obra. Lestringant ve el poema como una expresión directa de la visión de los jesuitas brasileños al caracterizarlo como versión versificada de las cartas que escribieron los padres:

> Dans les lettres des Jésuites, toutefois, et dans le *De rebus gestis*, qui en est un peu la transcription hyperbolique et versifiée, les deux termes [es decir el paganismo de los indígenas y la herejía de los franceses] se renforcent l'un l'autre pour représenter l'abomination absolue[21].

El corolario lógico de esta interpretación es la inserción del poema en el contexto de la propaganda jesuita (ibíd., 32). La abominación tanto de los indígenas como de los franceses sería por ende la expresión auténtica de las profundas convicciones del autor, sea Anchieta u otro jesuita (ya dije que Lestringant acepta la hipótesis de Leite, a pesar de que no la aplica consecuentemente), y de sus correligionarios.

Sería fácil descartar esta interpretación con el consabido argumento teórico-literario de que hay que distinguir al autor en tanto que ser real de su papel de autor dentro de su creación. Pero este argumento parece demasiado liviano en un caso en que se trata de problemas ideológicos de esta gravedad. Por eso quiero tomar el camino difícil y algo pedante y demostrar que, en contra de lo que sostiene la interpretación referida, sí hay una diferencia de principio entre las cartas y el poema. Puesto que no me interesa en este estudio el problema de la

---

[19] "E ordenou Nosso Senhor que acompanhasse ao Pe. Diogo Fernandes nesta Aldeia de Reritiba, para o ajudar na doutrina dos índios, com os quais me dou melhor do que com os portugueses, porque àqueles vim buscar ao Brasil e não a estes" (Anchieta 1984, 422). El pasaje es citado *in extenso* por Fornell Lombardo 1992, 49. Según escribe Cardoso (1986, 53, repetido por Fornell Lombardo, 66s.), Anchieta miró al indígena con simpatía.

[20] *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale* 72, 1980/I, 598. Anchieta había muerto con fama de santo; su proceso de beatificación se inició ya en 1617, y en 1736 el papa Clemente XII proclamó su heroísmo en la virtud. Cf. las entradas "Anchieta" en: *Bibliotheca Sanctorum* 1961, I, 1086s. y en Holböck 1991, 26-28.

[21] Lestringant 1988, 29. En estas palabras, Lestringant minimiza el valor poético del poema. Volveré más tarde a este punto.

verdad histórica sino su interpretación por el autor, me limitaré a las cartas del propio Anchieta, con una sola excepción que justificaré más tarde.

En cuanto a la visión anchietana de los indígenas, leemos en una de las primeras cartas que escribió desde el Brasil, el 1° de septiembre de 1554[22]:

> Vivendo sem leis nem autoridade, segue-se que não se podem conservar em paz e concórdia, de maneira que cada aldeia consta de só seis ou sete casas, nas quais, se não fosse o laço e união do sangue, não podiam permanecer juntos, mais comer-se-iam uns aos outros, como vemos que acontece em muitos outros lugares, onde eles não dominam essa paixão insaciável, nem sequer para se absterem de devorar abominavelmente os consangüíneos. [...]
> São tão bárbaros e indómitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens. O que não é tanto de admirar como a tremenda malícia dos próprios cristãos, nos quais encontram, não só exemplo de vida, mas também favor e auxílio para praticarem más ações (ibíd., 76s.).

A primera vista, esta descripción concuerda con los pasajes citados del poema. Sin embargo, el tono es diferente, más neutro, menos hiperbólico. El autor diferencia y matiza, lo que no hace en el poema. Así, Anchieta insiste que hay que distinguir entre esta etnia —que vive en la costa que se extiende de Pernambuco a lo que hoy es São Paulo (ibíd., 75)— e innumerables otras mucho más pacíficas y que no pratican la antropofagia (ibíd., 78). Finalmente, es muy sugestiva la mención del mal ejemplo de los cristianos.

El cotejo de la visión de los franceses en el poema y en las cartas nos lleva a observaciones muy parecidas. En la carta del 1° de junio de 1560, escribe a propósito de los franceses que se infiltraron en la bahía de Guanabara:

> Aí fizeram casas e edificaram uma torre mui provida de artilharia e forte por todas as partes, onde se dizia serem mandados pelo rei de França a assenhorear-se daquela terra. Todos estes eram hereges, aos quais mandou João Calvino dois, a que eles chamam ministros, para que lhes ensinassem o que se havia de ter e crer (ibíd., 166).

Y describe la toma del fuerte con las siguientes palabras:

> Tomou-se, pois, a fortaleza, na qual se achou grande cópia de coisas de guerra e mantimentos (mas cruz ou alguma imagem de santo, ou

---

[22] 1984, 65-84; el pasaje sobre las costumbres de los indígenas está en 75-79.

> sinal qualquer de católica doutrina não se achou), grande quantidade de livros heréticos, entre os quais, (se porventura isto é sinal de sua reta fé) se achou um missal, com imagens raspadas. Socorra o Senhor as suas ovelhas (ibíd., 168s.)!

Otra vez podemos constatar que carta y poema no difieren en la sustancia, pero sí en el tono. Sin embargo, hay un punto más en la campaña contra los franceses que me induce a desviarme del propósito expresado antes y discutir, aunque sea brevemente, la verdad histórica de este episodio. Según las fuentes francesas, convivieron en el fuerte católicos y protestantes, y la paz religiosa del comienzo había cedido a controversias tan sangrientas que tres hugonotes fueron precipitados de las alturas del fuerte en 1558[23]. Lestringant (1988, 28) insinúa que Anchieta llamaba herejes a los franceses a pesar de que los jesuitas portugueses estaban perfectamente informados de los acontecimientos en el campo francés.

A pesar de las semejanzas aparentes entre cartas y poema, hay una diferencia fundamental entre ellos. Ya dije que el tono es distinto, lo que se debe a los recursos literarios utilizados por el autor en el poema: enfatiza los rasgos negativos de los enemigos con medios retóricos, comprimiendo, enfatizando, hiperbolizando, hasta convertirlos en monstruos diabólicos. Con esto fortalece la justificación de la causa portuguesa, da más relieve a la valentía de los lusitanos en el combate y, en resumidas cuentas, logra dar grandeza épica a una lucha que por sí misma parece ser de alcance menor.

Anchieta se sirve de los mismos recursos para presentar a los indígenas convertidos a la verdadera fe. En el pasaje central citado arriba (vv. 1027-1159), compara la vida de los indígenas y su moralidad antes y después de la conversión. De monstruos se han convertido en modelos de paz, fe y civilización, hasta tal punto que su mundo se asemeja a un paraíso terrenal (vv. 1296-1359). En una extensa metáfora épica, se compara la purificación de las almas a la huida del invierno ante el sol primaveral:

> Aspera cessit hiems, gelidae cessere pruinae
>
> Solis ad ardorem, stricto nec dura rigescunt
> Corda gelu; foedis purgantur sordida culpis

---

[23] Cf. Léry 1994 [1580], cap. 21 y Thevet 1575, II, XXI, cap. 2. Cf. el comentario de Lestringant, editor de Léry y de Thevet, en su artículo de 1988, 26-30.

Pectora, et ardescunt animi; quaeque ante fuerunt
Frigida, iam fervent divino viscera amore[24].

Los pasajes correspondientes en las cartas están muy lejos de esta visión entre idílica y utópica. En ellas Anchieta insiste mucho más en las dificultades de la catequesis, la casi imposibilidad de convertir a los adultos y, como consecuencia, la concentración de los esfuerzos de cristianización en los niños y jóvenes. Es cierto que también en el poema Anchieta deja ver que la conversión no se realiza de modo tan fácil y natural, al mencionar los castigos con los que se penalizará cualquier infracción a las nuevas leyes (vv. 1077-1080), pero esos breves pasajes son marginales y no logran manchar la imagen idílica de los indígenas convertidos.

La interpretación de la visión positiva de los indígenas nos lleva a las mismas conclusiones que la de la visión negativa. Ambas están muy lejos de la realidad, mucho más ambigua y cuyo reflejo encontramos en las cartas. Me parece equivocado, por ende, buscar en el poema un realismo histórico; si los hechos narrados coinciden con los hechos, su presentación en el poema es histórica sólo dentro de estrechos límites. El autor ha deformado la realidad para expresar así su verdad poética.

La visión negativa de los indígenas no lo es en cuanto seres humanos, sino sólo en tanto siervos de Satán: el objetivo de los portugueses no es su exterminio, sino sólo la extirpación de la idolatría en la que están sumidos. El objetivo final es una convivencia pacífica entre portugueses e indígenas en el reino de Cristo— y en el reino del monarca portugués al cual los indígenas pagarán tributo (v. 1698). Por ese mismo motivo, no hay convivencia posible con los franceses: la ideología cristiana encubre la rivalidad colonial entre los dos poderes europeos.

Si escribí "rivalidad colonial" me refiero otra vez a nuestra interpretación política de los hechos de entonces, porque en el poema anchietano no se encuentra ningún rastro de una conciencia colonial. La presencia de los portugueses en el Brasil no se explica ni se justifica. Anchieta no recurre a la justificación religiosa de la posesión por la evangelización, tal como es la regla en las crónicas españoles. Es cierto que Anchieta señala que el mayor anhelo del rey es la evangelización de los indios (vv. 1699s.), pero esta constatación no sirve de

[24] "Fugiu o áspero inverno, fugiram as frias geadas// aos ardores do sol, e os peitos de pedra em seu gêlo/ já se não obstinam: almas de feias culpas manchadas/ limpam-se e inflamam-se. Friezas de outrora são chamas/ de amor de Deus" (vv. 1301-1304). Dejo aparte las diferencias, en este pasaje, entre el manuscrito y la impresión.

justificación para la obra colonizadora de los portugueses. Decisivo es el *ius terrae*: la tierra pertenece a aquél que la cultiva. La justificación más explícita se encuentra en el mensaje de Mem al gobernador del fuerte francés, donde dice:

> Quam colis, ad nostrum ius pertinet; ista labore
> Lusitanorum parta est ac robore terra[25].

Los franceses han invadido un territorio que pertenece a los portugeses por derecho. Este, por su parte, se funda en su trabajo de cultivo. Los portugueses no son invasores ni conquistadores, sino cultivadores pacíficos de la tierra que da fruto sólo gracias a sus esfuerzos. Son los ataques continuos de los indígenas y la invasión de los franceses que fuerzan a los portugueses a defenderse.

El héroe portugués de esta guerra justa es el gobernador Mem de Sá, héroe épico perfecto, tal como lo exige la teoría. Trescientos doce lustros después del nacimiento de Cristo, llega a la bahía, a la que darán el nombre de Todos los Santos. Mem es un hombre maduro de aparencia majestuosa, el cuerpo robusto, los ojos vivos; es magnánimo, docto, piadoso, y es con celo divino que arranca a los brasiles de la cárcel infernal (vv. 160-177). Héroe épico, héroe cristiano: él es el elegido de Dios para domar a los pueblos salvajes (vv. 1584s.), él es un nuevo Noé, a quien Dios parece repetir las mismas palabras que había dicho a aquél (vv. 1083-1093), él es un nuevo David que vence a un enemigo mayor (vv. 1590-1594), él es un nuevo apóstol a quien Cristo encarga traer a su templo los pueblos dispersos (vv. 1093-1095). En la *Epistola nuncupatoria*, Anchieta celebra los hechos de su héroe: con la ayuda de Dios, ha pacificado, civilizado y evangelizado a los indígenas: pacificador, civilizador y evangelizador son los tres epítetos que resumen la obra de Mem de Sá.

A su lado, sólo su hijo Fernando tiene la estatura de un héroe épico. Los portugueses, por el contrario, son caracterizados ambiguamente: así, por ejemplo, dejan solo a Fernando en el momento decisivo de la batalla y causan, de este modo, su muerte. Los portugueses desconfían de la obra pacificadora de Mem porque no creen que los indígenas puedan cambiar sus costumbres ancestrales (vv. 911-982) y merecen por ello el ser llamados "ignobile vulgus" por el autor (v. 911). Es cierto que los portugueses luchan valientemente en las tantas campañas que los enfrentan a indígenas y franceses (siempre exceptuando la primera batalla), pero Mem, héroe sobrehumano, está por encima de esta infame turba. Héroe cristiano, poema épico cristiano: este carácter de la obra llega a su apogeo

---

[25] "Essa terra que habitas é nosso domínio intangível:/ pois que a conquistou o trabalho esforçado dos lusos" (vv. 2397s.). La traducción no expresa adecuadamente el argumento jurídico.

en el himno final a Cristo, único señor de todas las cosas ("tu solus rerum dominus", v. 2973). El nombre de Cristo ya ha alcanzado los confines del mundo y vendrá el día en que también la gente brasílica adorará su nombre y llegará el siglo de oro a las latitudes australes:

In fines iam, Christe, tuum diffunditur orbis
Nomen, ut effusi latices fluitantis olivi;
Et mundi extremos penetravit adusque Iapones.
Te quoque adorabit caecis erepta tenebris,

Divinae exortu lucis radiata micanti
Natio, quae humana pascit fera viscera carne,
Et subiecta Noto noscet tua nomina tellus;
Aureaque australi succedent saecula mundo,
Cum tua Brasilles servabunt dogmata gentes[26].

El poema tiene un final abierto: a pesar de toda la labor de Mem, no ha llegado el siglo de oro ni la conversión definitiva de la gente del Brasil[27]. En este sentido, el poema es fundador: Mem ha echado los fundamentos de lo que será la nación brasileña, pero no verá el resultado de sus esfuerzos. Anchieta profetiza un siglo de oro que no puede sino intuir, siempre invocando a Dios. Consecuentemente, el poema termina con una doxología, alabanza de Dios, uno y trino, y de la Virgen María.

Esta visión utópica del futuro del Brasil contiene un elemento más que importa señalar en relación con la percepción anchietana del indígena. Las palabras "Brasilies gentes" abarca a los indígenas y a los portugueses, no sólo a éstos. El Brasil del futuro pertenece a ambos.

En resumidas cuentas, la visión espiritual que da una cohesión interna al poema es la interpretación de los hechos brasileños como un episodio más en la lucha secular entre Dios y Satán por los hombres. Es esto lo que confiere una

---

[26] "Já o teu nome se espalha até aos confins do universo,/ ó Cristo, como torrente de penetrante perfume,/ chegando até aos Japões, os mais afastados da terra./ Arancada às trevas e iluminada pelo sol fulgurante// da luz divina, também virá um dia adorar-te/ a nação que se ceva agora em carnes humanas./ A terra em que sopra o Sul, conhecerá o teu nome/ e ao mundo austral advirão os séculos de ouro,/ quando as gentes brasílicas observarem tua doutrina" (vv. 3046-3054).

[27] En los vv. 1701-1716, Anchieta celebra el dominio de Cristo sobre el Brasil. Este dominio no es, como se muestra al final, definitivo, tal como el estado de paz conseguido en ese momento será perturbado por nuevas rebeliones indígenas.

importancia transcendente a los hechos terrestres que por sí mismo parecen insignificantes.

¿Poema renacentista o barroco contrarreformista?

En este punto podemos retomar la controversia mencionada al comienzo sobre si el *De gestis Mendis de Sa* es una obra marcada por la espiritualidad renacentista o por la barroca y contrarreformista. Antes de entrar en la discusión, cabe resumir los argumentos de la controversia. El Padre Armando Cardoso, editor de la obra anchietana, sostuvo desde el principio que Anchieta era un hombre del Renacimiento (cf. Cardoso 1945 y 1958) y lo repitió en la introducción a su edición del poema de 1986, confirmando que el beato es un hombre del Renacimiento (49), y añadiendo: "Anchieta foi acima de tudo humanista original, pelos asuntos novos que trouxe à literatura latina do Renascimento" (50). Américo da Costa Ramalho retomó esta evaluación en un artículo publicado en 1984 con las siguientes palabras:

> O *De Gestis Mendi de Saa* é um poema renascentista, não apenas pela época em que foi escrito, mas pelo esquema, construção, vocabulário e espírito do Renascimento (Costa Ramalho 1984, 49).

Para Leodegário A. de Azevedo Filho, por el contrario, Anchieta es un hombre del barroco. En su libro de 1966, refuta las aseveraciones respectivas de Cardoso en su edición de 1958, sosteniendo que "o seu humanismo [es decir de Anchieta] não é antropocêntrico, mas teocêntrico, como na época medieval" (149). En resumidas cuentas, la obra de Anchieta tendría sus raíces en el Medioevo, perteneciendo ideológicamente a la Contrarreforma, y estéticamente al Barroco[28]. A la repetición del argumento renacentista por Costa Ramalho, Azevedo Filho contestó en un artículo ya teñido de polémica (1986), resumiendo su argumentación con las palabras:

> Em síntese, nas origens da literatura brasileira coube à Companhia de Jesus esterilizar o espírito do Renascimento, abrindo-se então espaço para a literatura contra-renascentista da estética jesuítica. As-

[28] Azevedo Filho 1966, 144-150. En la presentación, el editor del libro resume el argumento del autor con las palabras: "Os longos poemas escritos em Latim, em particular o que se refere aus feitos de Mem de Sá, foram inteiramente desmontados en sua estrutura, concluindo o professor Leodegário A. de Azevedo Filho que não há, na obra literária de Anchieta, seja qual fôr o gênero considerado, nenhuma influência do Renascimento. Ao contrario, tôda ela se inspira no mundo medieval, em transição para o Barroco, em virtude a filiação do jesuíta aos ideais estéticos da Contra-Reforma" (ibíd., 13).

> sim, a literatura anchietana só não foi maneirista porque o missionário se afastou desse estilo refinado e aristocrático, para exprimir-se em Barroco (Azevedo Filho 1986, 46).

Interpretar la obra en el contexto de la Contrarreforma no concuerda con la cronología, puesto que Anchieta había venido al Brasil cuando el Concilio Tridentino todavía estaba en pleno proceso, y escribió su poema antes de que éste terminara. Es cierto que se puede argumentar que la mentalidad jesuita era contrarreformista antes de que la Contrarreforma fuera lanzada por la Iglesia, pero también este argumento tiene algo de anacrónico en tanto que la "mentalidad jesuita" es un constructo artificial, y que —incluso si lo utilizamos para seguir el argumento— estaba aun en plena formación en esos años.

El *De gestis* sólo se comprende sobre el trasfondo espiritual ibérico de la primera mitad del siglo XVI, impregnado de humanismo renacentista. Sin embargo, se trata de un humanismo particular, caracterizado por sus aspiraciones cristianas, lo que ya intuía Cardoso (1986, 9) al encontrar en el poema "a fôrça do humanismo cristão". Dentro de este contexto general cabe relacionar el poema anchietano con la evolución del género épico, exclusivamente hispánico puesto que faltan precedentes portugueses. En la segunda mitad del siglo XV se había puesto de moda la épica cristiana que se apartaba conscientemente de la tendencia clásica introducida en las letras peninsulares por Juan de Mena con *El laberinto de Fortuna*. La nueva tendencia reemplazó el imaginario mitológico clásico por el imaginario cristiano, lo que se concreta en el adiós a las musas —al estilo de Boecio— que se repite en los exordios de los poemas. Entre los autores, habría que citar a los franciscanos Fray Iñigo de Mendoza y Fray Ambrosio Montesinos, y al cartujano Fray Juan de Padilla. En la segunda y la tercera décadas del siglo XVI, Alvaro Gómez de Ciudad Real retomó esta corriente literaria y la refundió, junto con el espíritu humanista, en una serie de poesías religiosas, entre las que interesan aquí sus obras épicas, tales como la *Thalichristia* (1522), y *De Militia principis Burgundi quam velleris aurei vocant* (1540). En la dedicatoria de la *Thalicristia*, el autor explica sus intenciones escribiendo que su meta era componer un poema heroico sobre los misterios cristianos[29], lo que le valió ser llamado por Nebrija, "Virgilio cristiano" en la

---

[29] "Accipies igitur foelicissime pater [es decir el Papa Hadriano VI]: hanc nostram Thalichristiam: cuius intentionis est carmine heroico redemptoris nostri triumphum et redemptionis nostrae mysteria celebrare: hoc est poeticam quandam scribere theologicam" (cit. según la ed. 1525, 5r.). (Aceptes, por ende, felicísimo padre esta nuestra Thalichristia: cuya intención es celebrar el triunfo de nuestro Redentor y los misterios de nuestra redención en un poema

carta al lector de la misma edición[30]. En ella, Nebrija defiende la tradición de la poesía cristiana desde la antigüedad hasta la época contemporánea. Del mismo modo, el *De gestis* se puede interpretar como otro intento de cristianizar a Virgilio, en cuya obra obviamente Anchieta se inspiró como atestiguan sus numerosas reminiscencias virgilianas[31].

Esta fusión de la tradición cristiana con los nuevos soplos humanistas se insertó perfectamente en el humanismo cristiano, cuyo máximo representante en Europa era Erasmo, y en las letras peninsulares el español Juan Luis Vives y el portugués Lúcio André de Resende. En la *Retórica* de Vives hay un pasaje que puede considerarse como resumen de estas aspiraciones:

> Illi [es decir los poetas paganos] celebrarunt, et cecinerunt divos suos, canamus nos nostros, divos voco Deum, et angelos, tum illos, qui coelestem in terris vitam expresserunt[32].

La ausencia de todo aparato mitológico del poema anchietano no es, por ende, un argumento en contra de su espíritu renacentista, sino por el contrario un argumento a favor, en cuanto que se inserta perfectamente en el programa literario del humanismo cristiano. El *De gestis* es, pues, una expresión tardía de la espiritualidad de la primera mitad del siglo.

De gestis Mendis de Sa y los comienzos de la épica americana

La interpretación anterior, que contesta satisfactoriamente a la pregunta por la cohesión interna del poema, deja abiertas otras. La primera y más importante

---

heroico: esto significa escribir poesía teológica) [trad. del autor, válido también para las citas sucesivas].

[30] "Habes candidissime lector celebrandum venturo saeculo Thalichristiam, habes Vergilium christianum, habes inquam poeticam theologiam a summis viris diu desideratam" (ibíd., 1vta). (Tienes felicísimo lector la Thalichristia que habrán de celebrar los siglos a venir, tienes al Virgilio cristiano, tienes, digo, la poesía teológica tanto tiempo desiderada por los más ilustres hombres).

[31] Es Fornell Lombardo (1992, 50-57) quien más decididamente ha defendido la proximidad de Anchieta a Virgilio; en un apéndice da una lista de estas reminiscencias (ibíd., 271-278). Cf. Cardoso 1986, 44-50.

[32] "Aquellos celebraron y cantaron sus dioses, pues cantemos los nuestros; divinos llamo Dios, y los ángeles, después aquellos que expresaron la vida celeste en la tierra" (Juan Luis Vives, *De arte dicendi* [1533], citado según *Opera omnia* II, 219). Cf. la lista de poetas recomendados en la segunda parte de su obra *De disciplinis libri XX*, "De tradendis disciplinis" (libro III, cap. 6, 329) donde se refiere a los poetas cristianos, entre ellos Prudencio y Baptista Mantuano.

entre ellas es la que atañe a las intenciones del autor. Cardoso (1986, 9) supone que Anchieta quería agradecer al admirado gobernador por su actuación, en un momento en que se cumplía el plazo de su gobierno, y le auguraba la recompensa divina de santidad y gloria eterna. Más concreto, Fornell Lombardo (1992, 44) supone un encargo del superior Nóbrega "para celebrar [...] el primer trienio de mandato de Mem de Sá" y para lograr, de este modo, una prolongación de su gobierno. Las dos hipótesis sobre las intenciones del autor explicarían que se hubiese enviado una carta formal al rey o, si juzgaban más eficiente una forma poética, hubieran encargado un encomio del gobernador, tal como lo hiciera, algo más tarde, el humanista español Juan Cristóbal Calvete de Estrella con su *Vaccaeis* o *Elogio de Vaca de Castro* (1565). Empero ¿porqué escribir un poema épico sobre un personaje aún vivo?

Puesto que no tenemos una declaración explícita de las intenciones por parte del autor, nos queda sólo la especulación. Obviamente, Anchieta (y/o su superior) juzgaba(n) más eficiente esta forma. Tal vez Anchieta eligió el molde de poema épico porque sólo éste le permitía proyectar la actuación de Mem de Sá, la lucha de los portugueses y la catequesis de los jesuitas dentro de una visión transcendente de la lucha entre Dios y Satán por el reino de este mundo. Tal vez compartió la opinión de muchos autores contemporáneos que pensaban que los hechos americanos igualaron a aquéllos celebrados por los autores antiguos[33]. Ambas suposiciones no se excluyen mutuamente y remiten a algo vago y que sin embargo se puede rastrear en la producción historiográfica y literaria de la época, una opinión compartida por muchos, para no emplear la palabra algo *demodée* de *Zeitgeist*.

Con esto vuelvo a la pregunta inicial acerca del primer poema épico de tema americano. La fijación de la fecha en 1569, año de publicación de la primera parte de *La Araucana*, oculta el hecho de que no se trata de un paso solitario e imprevisible, sino que forma parte de un movimiento más amplio. La prioridad temporal pertenecería, según el estado actual de la investigación, a la obrecilla latina *De Mira novi orbis detectione poetica prolusio*, atribuida a Alvar Gómez de Ciudad Real, que sin embargo quedó inédita (cf. Gil 1983). De ser cierta la atribuición, el poema sería anterior a 1538, año de la muerte de su autor. En un artículo reciente (1999), Efraín Kristal ha aproximado los propósitos históricos

---

[33] Este argumento ya aparece explícitamente en *El laberinto de fortuna*, de Juan de Mena quien escribe en la copla 4: "Como non creo que fuessen menores/ que los d'Africanos los fechos del Çid,/ nin que feroçes menos en la lid/ entrasen los nuestros que los Agenores,/ las grandes façañas de nuestros señores,/ la mucho constançia de quien los más ama,/ yaze en teniebras, dormida su fama,/ dañada d'olvido por falta de auctores" (Mena 1976 [1444], 78s.).

de Ercilla a los de Ariosto. En cuanto al tema americano, señala que en la edición definitiva del *Orlando* de 1532, Cortés aparece entre otros ilustres varones españoles; del mismo modo, Jerónimo de Urrea, traductor de la obra al castellano (1a. ed. 1549), alude a los hechos en el Nuevo Mundo (ibíd., 1670 y 1674). ¿Deberíamos del mismo modo aproximar a Anchieta al poeta italiano?

Podemos suponer que Anchieta habrá leído en sus años de estudiante el *Orlando*; sin embargo, los mundos espirituales de las dos obras son demasiado diferentes para pensar en una filiación directa. Empero, en un sentido más amplio, sí podemos aproximarlas, en cuanto forman parte de un movimiento literario que convierte los hechos americanos de materia historiográfica en épica. La *Vaccaeis* (1565) de Calvete de Estrella[34] y *El Carlo famoso* (1566) de Luis Zapata —con los tres cantos conocidos sobre América— serían dos ejemplos más de esta corriente que se impondrá con el éxito de *La Araucana*.

Todas estas obras tienen en común la proximidad entre los hechos históricos y su narración poética (el *Orlando*, desde luego, sólo en ciertos pasajes). Los poemas de Anchieta y Ercilla constituyen casos límite, en tanto que la distancia temporal entre hecho y narración es mínima, si bien de manera distinta. Curiosamente, los hechos que forman la materia de ambos poemas ocurrieron en los mismos años. Ercilla empezó a escribir el poema en el campo mismo de batalla y narró hechos (por lo menos parcialmente) en los que participaba o había participado; Anchieta, por su parte, relató acontecimientos en los que no había participado, y que son anteriores a su escritura. En este sentido, la distancia entre hecho y narración es mucho menor en Ercilla que en Anchieta. En cuanto a la publicación, por el contrario, las cosas se invierten: aquí, la obra de Anchieta está mucho más cerca a los hechos. Lo que es más, el héroe de su poema sigue con vida, desempeñando su función de gobernador.

Como ha escrito Menéndez Pelayo a propósito de Ercilla y otros poetas épicos de la época, estas obras constituyen

> un nuevo tipo poético, que tiene su propio e individual valor, independiente en todo del de la antigua epopeya, por más que quisieran remedarla a veces, aunque nunca de un modo tan sistemático como Virgilio lo intentó respecto de Homero (1948, 220s.).

---

[34] Hechos del oidor de Valladolid, Vaca de Castro, quien fue enviado al Perú en 1541 por Carlos V con el encargo secreto de indagar la conducta del gobernador Pizarro y que logró una pacificación del país. Uno de los manuscritos está fechado en 1565. Se trataría de la primera versión del poema, cuya versión definitiva data de 1590. Cf. López de Toro en la introducción a la edición de la obra de 1947, XXs.

Sin embargo, ¿hasta qué punto los contemporáneos eran conscientes de la novedad de esas obras? ¿Cuándo entraron en la teoría poética? López Pinciano, al menos, no toma en cuenta a *La Araucana* en su poética de 1596 y define el poema épico según las reglas de la poética antigua[35], poética que los autores de la épica de esos años ya habían dejado atrás, inventando nuevas estrategias para solucionar el problema de la distancia épica entre hecho y narración.

En el caso de Anchieta el problema era convertir en héroe épico a un hombre vivo y cercano. Es en la tradición de la épica cristiana que encontrará la solución. Anchieta compartía con la mayoría de los cronistas la creencia de que América era el reino del demonio. La conquista y colonización de las Indias se convirtió, de este modo, en el escenario de la lucha entre Dios y el Antagonista. Dentro de esta lucha secular, los hombres se convierten en instrumentos ya sea de uno o de otro, siendo Mem de Sá el elegido de Dios. Poco importa lo insignificantes que sean los hechos reales ya que son la expresión de esta lucha trascendental y por lo tanto épica. En el contexto espiritual de la épica cristiana, la falta de distancia temporal y personal pierde importancia. Esta dimensión mítico-religiosa no excluía intenciones más terrenales, como la glorificación de un superior, sea para halagarlo, sea para apoyar su causa ante el rey.

El *De gestis* es por cierto una obra modesta, cuyos méritos poéticos no se pueden comparar ni con los de *La Araucana*, ni mucho menos con los de *Los Lusíadas*. Mem de Sá no habrá de ingresar en el imaginario de la conquista. Sin embargo, el poema narra y celebra episodios de los comienzos de lo que más tarde será el Brasil: el cultivo de la tierra, las luchas de los portugueses contra los indígenas y el objetivo de lograr una convivencia pacífica, la catequización y la civilización de los indígenas, las rivalidades con Francia. De estos eventos, insignificantes en sí mismos, nació el Brasil. En este sentido, el poema de Anchieta, con todos sus ecos ideológicos característicos de la época, es el poema fundacional del Brasil.

Sin embargo, la importancia del poema —y de su obra en general— no se restringe al Brasil. Benedito Nunes (1996, 33) ha señalado la problemática de "brasilianizar" a Anchieta, hijo de padres españoles nacido en territorio español y —podemos añadir— que vino al Brasil como miembro de la orden jesuita,

---

[35] Define el poema épico con las palabras: "primeramente, que sea la fábula fundamentada en historia; y que la historia sea de algún príncipe digno secular; y no sea larga por vía alguna; que ni sea moderna ni antigua; y que sea admirable; ansí que, siendo la tela en la historia admirable, y, en la fábula, verisímil, se haga tal, que de todos sea codiciada y a todos deleytosa y agradable" (1973 [1596], 178). En cuanto a la distancia temporal, llama la atención la vaguedad de la definición.

orden universal por excelencia. No cabe duda de la importancia de su obra para las letras brasileñas. Pero en el contexto del siglo XVI, su vasta obra escrita en cuatro lenguas —latín, español, portugués, tupí— no tiene igual en las letras coloniales americanas, sean luso- o hispanoamericanas. Escrita en poblaciones portuguesas minúsculas en medio de etnias indígenas, es un documento precioso del transplante de la cultura europea a América, y de su transformación en contacto con la cultura indígena.

Bibliografía

Fuentes

Anchieta, José de. 1958 [1563]. *De gestis Mendis de Saa*. Original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso, S.J. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

—. 1986 [1563]. *De gestis Mendis de Saa. Poema Epico*. Introdução, versão e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J. São Paulo: Edições Loyola (*Obras completas*, 1).

—. 1992 [1563]. *De gestis Mendis de Saa (Poema Epicum)*. Original latino con introducción histórico-literaria y primera versión castellana de José María Fornell Lombardo. Granada: Editorial-Imprenta Santa Rita.

—. 1984. *Cartas. Correspondência ativa e passiva*. Pesquisa, Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola (*Obras completas*, VI).

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal. 1947 [1565]. *Elogio de Vaca de Castro [Vaccaeis]*. Estudio y traducción por José López de Toro. Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Gómez de Ciudad Real, Alvar. 1525 [1522]. *Alvari Gomez Thalichristia*. Compluti: in edibus Michaelis de Egvia.

— (?). 1983 [antes de 1538]. *Alvari Gomezii de Cividad Real, Oppidorvm Pioz, El pozo et Atançon toparchae, de mira novi orbis detectione poetica prolvsio*. En: Gil, 38-49.

Léry, Jean de. 1994 [[2]1580]. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil (1578)*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Précédé d'un entretien avec Claude Lévi-Strauss. Paris: Librairie Générale Française (Le livre de poche; Bibliothèque classique).

López Pinciano, Alonso. 1973 [1596]. *Philosophia antigua poetica*. Edición de Alfredo Carballo Picazo. Reimpresión. Madrid: CSIC (Biblioteca de antiguos libros hispánicos, A XIX).

Mena, Juan de. 1976 [1444]. *Laberinto de Fortuna*. Edición, estudio y notas de Louise Vasvari Fainberg. Madrid: Alhambra (Clásicos Alhambra, 2).

Thevet, André. 1575. *La Cosmographie Universelle d'André Thevet*. 2 vols. Paris: Guillaume Chaudière.

Vives, Juan Luis. 1964 [1530]. *De disciplinos libri XX*. En: *Opera omnia*. Edición de Gregorio Mayans. Vol. VI. Valencia; Reimpresión London: Gregg Press.

—. 1964 [1533]. *De Recte ratione dicendi libri tres*. En: ibíd., II, 89-237.

Estudios

Albuquerque, Severino Jõao. 1996. The Brazilian theatre up to 1900. En: González Echevarría/Pupo Walker, vol. 3, 105-125.

Anchieta Cabrera, Baltasar de. 1677. *Compendio de la vida de el Apostol de el Brasil, nuevo thaumaturgo, y grande obrador de maravillas, V.P. Anchieta, de la Compañia de Jesus*. Jerez de la Frontera: Juan Antonio Taraçona.

Azevedo Filho, Leodegário A. de. 1966. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro: Edições Gernasa.

—. 1985. Anchieta - Humanista da contra-reforma. En: *Boletim de Filologia* 30, 69-75.

—. 1986. Anchieta e a literatura barroca em latim. En: *Revista Letras* [Curitiba] 35, 37-47.

Bauer, Helga. 1970. Wer war der Autor? Ein Beitrag zur Anchieta-Forschung. En: *Portugiesische Forschungen der Görres-Gesellschaft* 10, 25-37.

Bibliotheca Sanctorum. 1961. Roma: Città Nuova Ed.

Cardoso, Armando, S.J. 1944. Um Poema Inédito de Anchieta. En: *Verbum* [Rio de Janeiro] 1, 3-4 de dic.

—. 1945. O Humanismo de Anchieta no *Poema de Mem de Sá*. En: *Verbum* 2, 4 de dic.

—. 1958. [Introducción]. Ver Anchieta.

—. 1980. *O bem-aventurado Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola.

—. 1986. [Introducción]. Ver Anchieta.

Caxa, Quiricio. 1957 [1598]. *Breve Relação da vida e morte do P. José de Anchieta*. Edición de Joaquín Ribeiro. Rio de Janeiro.

Dias, José de Oliveira, S.J. 1963. Exumação ou Ressureição. En: *Verbum* 16, 2-3 (junio-sept.)

Dominian, Helen. 1958. *Apostle of Brazil. The Biography of Padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597)*. New York: Exposition Press.

Dourado, Mecenas. 1963. Anchieta e a Autoria do *Poema sôbre Mem de Sá*. En: *Jornal do Comércio* [Rio de Janeiro], 16 de junio.

Fonda, Enio Aloisio. 1972. Padre José de Anchieta, poeta novi-latino. En: *Revista de Letras* 14, 133-152.

Fornell Lombardo, José María. 1992. Al lector; Introducción histórico-literaria. Ver Anchieta.

Fuentes y de Valbuena, Patricio. 1979. El Beato Padre José de Anchieta, S.J. (1534-1597), poeta épico latino, apóstol del Brasil. En: *Perficit* 10, 121-127.

García Morejón, Julio. 1965. Las Intenciones Poéticas del Padre José de Anchieta. En: *Revista de Letras* 7, 135-150.

Gil, Juan. 1983. La épica latina quiñentista y el descubrimiento de América. En: *Anuario de estudios americanos* 40, 203-251.

Gomes, Alvaro Cardoso. 1986. Anchieta entre o lúdico e o pragmático. En: *Colóquio/Letras* (julho), 22-27.

González Echevarría, Roberto; Enrique Pupo Walker (eds.). 1996. *The Cambridge History of Latin American Literature*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

González Luis, Francisco (ed.). 1988a. *José de Anchieta. Vida y obra*. Tenerife: La Laguna.

—. 1988b. Apuntes biográficos del Padre José de Ancheta. En: íd., 9-136.

—. 1988c. Nuevas informaciones en relación con el beato José de Anchieta, S.J. en las actas capitulares. En: *Anuario de Estudios Atlánticos* 34, 567-592.

Haberly, David T. 1996. Colonial Brazilian literature. En: González Echevarría/Pupo Walker, vol. 3, 47-68.

Holböck, Ferdinand. 1991. *Neue Heilige der katholischen Kirche*. Vol. 1: *Von Papst Johannes Paul II. in den Jahren 1979-1984* kanonisierte Selige und Heilige. Stein am Rhein: Christiana-Verlag.

Kristal, Efraín. 1999. La historia imperial de España en el *Orlando furioso* y *La Araucana*. En: Sybille Große; Axel Schönberger (eds.). *Dulce et decorum est philologiam colere*. Festschrift für Dietrich Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag. Vol. 2. Berlin: Domus Editoria Europea, 1667-1677.

Leite de Vasconcelos, Serafim, S.J. 1963. O "Poema de Mem de Sá" e a pseudo-autoria do Padre José de Anchieta. En: *Brotéria* 76, 316-327.

Lestringant, Frank. 1988. Au rendez-vous brésilien ou l'agonie de la France Antarctique d'après le *De rebus gestis Mendi de Saa* (1563). En: *Portugal - Brésil - France. Histoire et culture*. Actes du Colloque Paris, 25-27 mai 1987. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 25-40.

Mateos, Francisco, S.J. 1967. La ascendencia del P. Anchieta y la guerra de las Comunidades. En: *Missionalia Hispanica* [Madrid] 24, 5-52 (primera publicación en *Anchietana*, 1965).

Matos, Luís de. 1991 [1959]. *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkiau, Serviço de Educação (Tesis Paris-Sorbonne 1959).

—. 1960. A primeira obra impressa de Anchieta. En: *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira* 1, 539-543.

Menéndez Pelayo, Marcelino. 1948. *Historia de la poesía hispano-americana*. Vol. 2. Santander: Aldus (*Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, 28).

Mignolo, Walter. 1986. La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). En: *Dispositio* 11, 137-160.

Mourão, José Augusto. 1980. José de Anchieta, Missionário e trovador do Brasil. Literatura e evangelização. En: *Brotéria* 111, 475-489.

Nieremberg, Eusebio. 1643. Vida del Venerable José de Anchieta, Apóstol del Brasil. En: íd. *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Vol. 1. Madrid: María de Quiñones, 513-557.

Nunes, Benedito. 1996. The literary historiography of Brazil. En: González Echevarría/Pupo Walker, vol. 3, 11-46.

Nunes, José Horta. 1993. Processus de littéralisation dans l'*Arte* de José de Anchieta. En: *Histoire Epistémologie Langage* 15, 2, 69-93.

Peña, Margarita. 1996. Epic poetry. En: González Echevarría/Pupo Walker, vol. 1, 231-259.

Pierce, Frank. 1968. *La poesía épica del siglo de oro*. Versión española de J. C. Cayol de Bethancourt. 2a. edición revisada y aumentada. Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II, 51).

Pires, Alves. 1993. Anchieta - O primeiro grande escritor brasileiro (III). En: *Brotéria* 136, 12-31.

Ramalho, Américo da Costa. 1984. O inferno no *De gestis Mendi de Saa* de Anchieta. En: David Mourão Ferreira *et al.* (eds.). *Afecto às letras. Homenagem da literatura portuguesa contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 49-57.

—. 1987. Anchieta no «enthvsiasmvs poeticvs» de António dos Reis. En: *Arquivo do Centro Cultural Português* [Paris] 23, 605-609.

Rodrigues, Pedro. 1981 [1606]. *Vida do Padre José de Anchieta, S.J.* Edición de Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Edições Loyola.

Rodríguez-Pantoja Márquez, Miguel. 1988. Poesía épica. El *De gestis Mendi de Saa*. En: González Luis, 205-232.

Rumeu de Armas, Antonio. 1966. El Venerable Anchieta. El padre del Apóstol del Brasil y su vinculación a la isla. En: *El Día* [Santa Cruz de Tenerife], 16 de enero.

Vasconcelos, Simão de. 1672. *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesu, Taumaturgo do Novo Mundo da provincia do Brasil*. Lisboa: Joan Costa.

Viotti, Hélio Abranches. 1963. Anchieta, Autor do *Poema de Mem de Sá*. En: *Verbum* 20, 2 de junio.

—. 1980. *Anchieta. O Apóstolo do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

Epica e Inquisição no Novo Mundo: A *Prosopopéia* segundo o Processo 5.206 da Inquisição de Lisboa[1]

Lúcia Helena Costigan

> Os judeus, onde quer que estejam, surgem ao historiador como muito capazes de se adaptarem ao meio ambiente. [...] A matéria de que se compõe esta civilização parece dispersa, espalhada como múltiplas finas gotinhas de azeite sobre as águas profundas de outras civilizações e nunca confundidas, ainda que sempre dependentes delas.
>
> Fernand Braudel (1984, 165s.)

> Chaque époque se fabrique mentalement son univers. Elle ne le fabrique pas seulement avec tous les matériaux dont elle dispose, tous les faits (vrais ou faux) dont elle a hérité ou qu'elle vient d'acquérir. Elle le fabrique avec ses dons à elle, son ingéniosité spécifique, ses qualités, ses dons et ses curiosités, tout ce qui la distingue des époques précédentes.
>
> Lucien Febvre (1968,12)

A *Prosopopéia*, escrita por volta de final do século XVI pelo cristão-novo Bento Teixeira (1561-1600), foi a primeira epopéia redigida em português e centrada em personagens e temas ligados ao Brasil quinhentista. Semelhante ao poema épico *De Gestis Mendi Saa*, escrito em latim pelo missionário jesuíta José de Anchieta (1534-1597), e publicado em edição reduzida em 1653, a *Prosopopéia* de Bento Teixeira louvou os feitos de vultos históricos metropolitanos que se destacaram por serviços prestados aos reis nas terras do "Novo" Mundo[2].

A épica teixeiriana enalteceu as grandezas do Nordeste do Brasil, a topografia e a posição estratégica da Capitania da Nova Lusitânia, como também a coragem dos portugueses diante de seus rivais e inimigos imperiais. No entanto, devido

---

[1] A tese que defendo neste trabalho fundamenta-se em documentos primários encontrados na Biblioteca Nacional de Lisboa e nos arquivos da Torre do Tombo. Aproveito para registrar o meu agradecimento à Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento e ao Doutor Carlos Reis, diretor da Biblioteca Nacional, pelo apôio estratégico e financeiro que possibilitou a realização dessa pesquisa. Também agradeço aos doutores Karl Kohut e Sonia V. Rose a oportunidade de participar no Simposio Internacional sobre "La Formación de la Cultura Iberoamericana" e de publicar este texto.

[2] No contexto do Antigo Regime, o adjetivo "novo", usado para qualificar os substantivos "mundo" e "cristão", tinha uma carga semântica bastante negativa. Portanto, neste estudo os termos "Novo Mundo" e "cristão-novo" significam, respectivamente, lugar e indivíduo tidos como inferiores ao "Velho Mundo" e ao "cristão-velho".

talvez ao fato de que Bento Teixeira tivesse utilizado como modelo para sua *imitatio* os *Lusíadas* de Luís Vaz de Camões (1524-1580), a *Prosopopéia* tem sido mal interpretada pela opinião crítica tradicional.

Via de regra, os críticos luso-brasileiros que se dedicaram ao estudo da produção literária do Renascimento e do Barroco, no intuito de enaltecer a épica quinhentista de Camões e de Anchieta, tenderam a relegar a obra de Bento Teixeira a um plano infinitamente inferior à dos cultos e consagrados épicos do seu tempo. Exemplos desse tipo de comparação podem ser vistos através de José Veríssimo e de Leodegário de Azevedo Filho. Comparada com a obra prima de Camões, Veríssimo viu a *Prosopopéia* como:

> um poema sem mérito algum de inspiração, poesia ou forma. Afora a sua importância cronológica de primeira produção literária publicada de um brasileiro, pouquíssimo valor tem. [...] um poema [...] cheio de reminiscências, imitações, arremedos e paródias dos *Lusíadas*. [...] Nada porém comparável ao gênio criador com que Camões soube imitar e superar os seus modelos (1969, 27s.).

Azevedo Filho, por sua vez, ao comparar a épica do poeta criptojudeu com a do missionário jesuíta, também classificou a *Prosopopéia* como carente de valores estéticos e nativistas, enquanto que o *De Gestis Mem de Saa* representava, a seu ver, a epopéia máxima do primeiro século da colonização brasileira:

> Muito mais que o poema de Bento Teixeira, escrito em Português, mas em que os feitos heróicos pertencem à batalha de Alcácer-Quibir, a epopéia anchietana, embora escrita em latim, reflete vivamente o Brasil no século XVI, na luta contra o selvagem antropófago e cruel, recal-citrante à ação civilizadora (1966, 148).

Dentre os estudiosos dos dois épicos do Brasil quinhentista, Afonso Arinos de Melo Franco parece ter sido o único que vislumbrou na *Prosopopéia* mais mérito nativista do que na *De Gestis Mendi Saa*. Referindo-se especificamente à epopéia teixeiriana o crítico mineiro prognosticou:

> É este um poema heróico e não místico à maneira do de Anchieta, escrito em português, língua próxima e social, que começava a ser o idioma da terra, e não em latim, língua da Igreja, ou dos distantes letrados europeus, seguidores de Erasmo de Roterdã. Um poema como a *Prosopopéia*, já trazia a marca da criação brasileira, já reflete literariamente as paixões dos homens e da vida humana, e não mais o anseio metafísico, a luta pela salvação, tema inseparável

da obra literarária jesuítica que era, afinal, um simples instrumento do trabalho espiritual da catequese (1944, 27).

O meu objetivo neste texto não é tecer elocubrações sobre o mérito estético e nativista das épicas de Bento Teixeira e de José de Anchieta. Diferente da opinião expressa pela crítica tradicional, este trabalho tem como meta argumentar que a *Prosopopéia* de Bento Teixeira é uma épica luso-brasileira que, além de louvar os feitos dos portugueses no processo da colonização do Brasil, problematiza a situação dos povos lusitanos, particularmente a dos cristãos-novos, a partir da anexação de Portugal e de suas colônias ao império espanhol. Outro objetivo do texto é destacar a participação do cristão-novo ou converso na formação da cultura ibero-americana, durante a primeira fase do período moderno. O trabalho será dividido em três partes principais. A primeira se ocupará das três primeiras publicações da *Prosopopéia*. A segunda, da recepção do texto no meio intelectual luso-brasileiro durante a segunda parte do século dezenove e primeira metade do vinte. A terceira parte compreende uma análise interpretativa da *Prosopopéia*, levando-se em consideração fontes documentais inéditas inseridas no processo 5.206 de Bento Teixeira.

I. Das primeiras publicações da *Prosopopéia* e dos equívocos sobre Bento Teixeira

Como se pode perceber através do documento original e do microfilme 392, que se encontra na Sala dos Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, a épica teixeiriana foi impressa pela primeira vez em 1601, na tipografia de Antonio Álvares. Cabe, porém, destacar que a épica não foi impressa como um texto único, mas sim como parte de um livro composto de três obras dedicadas ao mesmo governador de Pernambuco. O título que aparece na capa do livro é *Naufrágio, que passou Jorge Coelho Dalbuquerque Coelho, Capitão, & Governador de Paranambuco*. A julgar pelo Prólogo que abre o volume, Antonio Ribeiro se empenhou pela publicação e divulgação da *Prosopopéia*. Possivelmente para evitar o escrutínio do Santo Ofício, estratégicamente, incluiu na primeira parte do livro um texto previamente publicado e titulado, *Relação do naufrágio que fez o mesmo Jorge Coelho vindo de Peranambuco*, inserindo o poema de Bento Teixeira entre a *Relação do naufrágio* e uns versos titulados *Soneto per eccos*[3]. Na capa do volume, além do título geral da obra, aparece o brasão de

---

[3] Apoiados no estudo de J. Galante de Sousa sobre Bento Teixeira e a *Prosopopéia*, Celso Cunha e Carlos Duval (1972, 3s.) atribuem a Antonio Ribeiro o *Soneto per eccos* e ao piloto Afonso Luís, em colaboração com Antonio de Crasto, a autoria da *Relação do naufrágio que*

armas da família do Capitão e Governador de Pernambuco e na parte inferior da mesma a seguinte informação sobre o livro: "Em Lisboa: Impresso com licença da Santa Inquisição por Antonio Alvarez. Anno MCCCCCCI. Vende-se em casa de Antonio Ribeyro Libreyro".

No prólogo geral Antonio Ribeiro enfatiza que o própósito da obra é imortalizar os feitos heróicos de Jorge de Albuquerque Coelho. Dissipa a atenção dos censores do Santo Ofício ao destacar o *Naufrágio* e referir-se às duas outras obras do volume como, simplesmente, "rimas":

> E porque de todo se não extinguisse tal memória, & desejando de fazer de vossa mercê algum serviço, tomei este trabalho, de novamente renovar este seu *Naufrágio*, porque a memória dele, que a muitos pode servir de exemplo de constância de piedade, lhe causasse agora nesta tranqüilidade de ânimo, deleitação e alegria. Também vão juntas a ele algumas rimas, de ânimo mais afeiçoado, que poético. Vossa mercê receba tudo com aquela benevolência natural com que sempre favoreceu minhas cousas: Que isso me bastará para ficar satisfeito do trabalho delas (3s.).

A primeira parte do volume, ou seja, a *Relação do naufrágio*, foi escrita em prosa e dividida em doze capítulos, compreendendo um total de quarenta páginas. Na página 41 inicia o Prólogo da *Prosopopéia*, que encerra com um gesto de encômio subserviente: "Beija as mãos de vossa mercê: (Bento Teyxeira) seu vassalo". No final do poema aparece a iconografia de um pelicano alimentando três filhotes.

De acordo com as normas da época, antes de ser publicado o texto foi submetido à censura das autoridades eclesiásticas e inquisitoriais. Na folha de rosto da obra encontra-se o seguinte parecer:

---

fez o mesmo Jorge Coelho vindo de Peranambuco, texto que já tinha sido previamente impresso. Ainda de acordo com a opinião de Galante de Sousa, Cunha e Duval também defendem que a publicação da *Proposopéia* juntamente com duas outras obras, "só poderia ser a de resguardar, de uma crítica interna da obra, a autoria de Bento Teixeira (ibíd., 4)". Na Introdução, além de destacar as primeiras edições da *Prosopopéia* mencionadas neste trabalho, Cunha e Duval (ibíd., 5s.) fazem referências às reproduções do poema que apareceram na *Revista do Instituto Archeológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, em 1891; na *Revista de História de Pernambuco*, em 1927; em *Autores e Livros*, em 1948; e à uma edição especial, do *Naufrágio* de Afonso Luiz Piloto e da *Prosopopéia* de Bento Teixeira, publicada pela Universidade Federal do Pernambuco no ano de 1969, com um prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello.

> Vi & examinei este discurso do *Naufrágio que passou Jorge Dalbuquerque*. He tratado pio e Catholico, & que não tem cousa que ofenda as orelhas Cristãs: Vay junto a elle hua *Prosopopea* feyta por Bento Teyxeyra, dirigida ao mesmo Jorge Dalbuquerque. Não tem cousa por onde se não possa imprimir.

O parecer acima foi assinado pelo Frei Manoel Coelho. Em seguida, os inquisidores Marcos Teixeira e Bartolomeu da Fonseca assinaram a licença datada de 1601: "Vista a informação, pode-se imprimir este *Naufragio*, & a *Prosopopea* a elle junta: & depois de impressos, torne a este Conselho, para conferir com o original, & se dar licença para correr. Em Lisboa, 20 de Março de 601".

Talvez dado o fato da *Prosopopéia* ter sido inserida entre duas outras obras dedicadas a Jorge de Albuquerque, a mesma permaneceu ignorada pelos críticos e historiógrafos por mais de um século e meio após ser impressa em 1601. A primeira notícia sobre o poema parece ter sido dada pelo abade de Sever, Diogo Barbosa Machado, na sua *Biblioteca Lusitana*, publicada em Lisboa em 1741[4]. O abade, porém, confundiu-se a respeito do nome e do lugar de nascimento do poeta cristão-novo, como também sobre as obras por esse publicadas. Equivocou-se ao afirmar que Bento Teixeira era natural de Pernambuco e que, além do poema encomiástico dedicado ao governador de Pernambuco, tinha escrito a *Relação do Naufrágio* e o *Diálogo das grandezas do Brasil*[5]. Apesar da crítica posterior a Barbosa Machado seguir, por quase dois séculos, persistindo no erro de atribuir a Bento Teixeira um sobrenome e uma obra que não lhe cabiam, hoje em dia já se pode afirmar com segurança que a autor dos *Diálogos* foi Ambrósio Fernandes Brandão, outro cristão-novo que vivera no Pernambuco

---

[4] De acordo com Barbosa Machado, o poeta se chamaria "Bento Teixeira Pinto", seria natural de Pernambuco e teria escrito, além do poemeto, a *Relação do Naufrágio* e o *Diálogo das grandezas do Brasil*. Conf. Barbosa Machado 1741, I, 502.

[5] Na "Prefácio" à edição da *Prosopopéia*, publicada em 1923, Afrânio Peixoto afirma: "Com efeito, o abade Diogo Barbosa Machado dá-lhe a autoria da *Prosopopéa*, poema dirigido a Jorge de Albuquerque Coelho, da *Relação do naufrágio* que fez o mesmo em 1565, dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*. A pendência continuou, pró e contra, [...] ficando hoje quase certo que a Bento Teixeira se pode apenas atribuir a autoria da *Prosopopéa*, sendo desconhecido o autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*" (9s.). As dúvidas em torno da autoria da *Prosopopéia* e do *Diálogos das Grandezas do Brasil* iniciaram a se desfazer a partir de 1929, com a publicação das confissões e denunciações inquisitoriais do Brasil. No entanto, as mesmas só se esclareceram de uma vez por todas com o estudo de Mello (1960).

nas últimas décadas do século XVI e no primeiro quartel do XVII e que testemunhara a favor do réu perante o Santo Ofício[6].

Somente em 1873, quase três séculos após a primeira publicação da obra, a *Prosopopéia* foi publicada no Brasil. O mérito da edição especial da épica coube a Benjamin Franklin Ramiz Galvão. Nesta edição publicada na Tipografia do Imperial Instituto Artístico, Ramiz Galvão, apoiado nas pesquisas realizados por Varnhagen, esclareceu que a *Relação do naufrágio* e o *Diálogos das grandezas do Brasil* não tinham sido escritos por Bento Teixeira, conforme asseverara Barbosa Machado e os críticos que o imitaram. O prólogo "Ao leitor", assinado por Ramiz Galvão, no dia 23 de janeiro de 1873, delimita a autoria de Bento Teixeira apenas à *Prosopopéia*:

> Haviam sido infructíferas todas as tentativas até aqui feitas em Portugal e no Brasil para descobrir-se um exemplar da *Prosopopéia* de Bento Teixeira; mas a 18 de Julho do ano próximo passado o muito illustre snr. barão de Porto-Seguro teve a boa estrela de achá-la na Biblioteca Pública de Lisboa, e ao seu feliz descobrimento seguiu-se o que fizemos na Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, e de demos conta ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil em uma de suas últimas sessões (iii).

Percebe-se através das palavras de Ramiz Galvão que também ele não chegara a ver grandes qualidades estéticas no poema. Admitiu que o mérito da épica residia no seu valor histórico e no fato de ter sido a *Prosopopéia* a primeira obra em verso, escrita por um brasileiro, a ser publicada em Portugal:

> Aqui têm pois os cultores das boas letras um dos primeiros documentos de nossa história literária, e mui provavelmente, que o saibamos, o primeiro trabalho poético publicado em Portugal por filho d'este nosso caro Brasil. Ainda que lhe poderíamos apontar alguns versos de inspiração feliz, cumpre reconhecer que não é grande o merecimento poético da *Prosopopéia*; mas o seu valor histórico e bibliográfico não tem contestação possível (v).

A edição da *Prosopopéia*, publicada pela Academia Brasileira de Letras no ano de 1923 também enfatizou o valor histórico do texto. De maneira semelhante a

---

[6] Na "Petição ao Visitador", datada de 19 de setembro de 1594, e incluída no processo inquisitorial 5.206, encontra-se a afirmação de que Ambrósio Fernandes Brandão viu "no exterior Bento Teixeira proceder bem sem lhe ver fazer nem ouvir que fizesse cousa contra a santa fé católica".

muitos dos críticos que o haviam antecedido, Afrânio Peixoto, prefaciador dessa edição, mostrou-se inseguro com respeito ao nome e à origem do autor da épica quinhentista. O ilustre membro da Academia iniciou o prefácio desta edição da *Prosopopéia* com a seguinte observação: "Bento Teixeira ou Bento Teixeira Pinto, nascido em meados do Século XVI, em Pernambuco, tem a honra de ser, cronologicamente, o primeiro poeta brasileiro, ou filho do Brasil. Tem ainda a fortuna de ser autor a quem muito se atribuiu e também tudo se negou" (Peixoto 1923, 9). Tal como ocorrera com outros historiógrafos e críticos portugueses e brasileiros que escreveram sobre a *Prosopopéia* sem terem lido o processo inquisitorial do poeta cristão-novo, Afrânio Peixoto se enganou ao asseverar que Bento Teixeira havia nascido no Brasil.

II. Da recepção da *Prosopopéia* no século XIX e início do XX

Conforme já observei alhures[7], dado o fato dos estudos coloniais realizados a partir do século XIX visarem a glorificação da nação brasileira, que passara à condição de império em 1822, e república em 1889, os ânimos nativistas dos historiógrafos e críticos brasileiros impediram-nos de situar o contexto colonial em que vivera Bento Teixeira dentro de uma perspectiva abrangente que envolvia como marco imperial metropolitano, não só Portugal, mas também a Espanha. A anexação de Portugal ao império espanhol fora realizada por Filipe II no ano de 1580, após o desaparecimento na Batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, do seu sobrinho e rei de Portugal, Dom Sebastião. Quando Bento Teixeira tornou-se vítima da Inquisição e produziu o seu discurso inquisitorial e literário[8], Portugal e suas colônias ultramarinas encontravamse sob o jugo imperial espanhol.

---

[7] Em um artigo publicado pela *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* sustento que, por encontram-se delimitados a contextos geográficos dos países atuais, "o *corpus* constituído pelos discursos confessional e literário do letrado cristão-novo ou converso ainda representa um elo perdido, ou *missing link*, cujo valor histórico cultural ultrapassa as fronteiras nacionais" (1994, 89).

[8] A épica de Bento Teixeira não foi inserida no seu processo inquisitorial. Poderia ter sido escrita no Brasil, antes do poeta ser preso pela Inquisição. Em um documento anexado ao Processo 5.206 e datado de 20 de setembro de 1597 lê-se que quando o réu fora preso, Heitor Furtado de Mendonça tomou-lhe uns papéis entre os quais encontravam-se "trovas e sonetos." Durante a sua prisão domiciliar, após ter verbalmente abjurado o judaísmo e participado do Auto da Fé no dia 31 de janeiro de 1599. Luiz Roberto Alves parece crer que o poema foi escrito em 1593, ao afirmar que: "O ano de 1593 foi de muitas tribulações para o poeta, sendo provavelmente o mesmo da morte de Felipa Raposa. Segundo Capistrano de Abreu, também foi nesse tempo que Bento Teixeira compôs a *Prosopopéia*" (1983, 47). Ao que tudo indica, o poeta conseguiu fazer chegar sua obra às mãos de Jorge de Albuquerque ou de alguém influente que se encarregou de fazer publicar o texto em Portugal.

Na introdução da edição da *Prosopopéia*, publicada pela Academia Brasileira de Letras em 1923, Afrânio Peixoto fez um apanhado geral da opinião crítica expressa previamente pelos estudiosos da literatura colonial brasileira. Segundo o seu parecer, os críticos que o antecederam no estudo da *Prosopopéia* tinham sido demasiado duros no julgamento de Bento Teixeira e do seu poema épico. Afirma, por exemplo, que José Veríssimo referira-se zombeteiramente ao poeta quinhentista, chamando-o "patriarca dos nossos 'engrossadores' literários" (Peixoto 1923, 11). O membro da Academia Brasileira de Letras também inclui na sua "introdução" a afirmação de Ronaldo de Carvalho de que a *Prosopopéia* era "um poema de medíocre feitio [cheio de] frequentes indecisões de expressão, muita mesquinhez de estro de linguagem e raras partes de boa poesia" (ibíd., 11).

Buscando retratar o poema épico sob um ângulo menos negativo do que o vislumbrado por seus precursores, Afrânio Peixoto tratou de destacar o lado positivo da obra de Bento Teixeira, afirmando que:

> A imitação camoneana que todos lhe notam não seria defeito, e foi certamente mérito no tempo, vinte anos apenas morto Camões, e sob a dominação espanhola, tanto mais que seria a primeira obra de um poeta que falava para a metrópole, de onde lhe viria o renome (ibíd., 12s.).

Apesar de querer isentar o poeta cristão-novo das falhas que lhe haviam sido anteriormente atribuídas, o crítico tampouco reconheceu originalidade no poeta, exceto no fato de Bento Teixeira ter sido um dos primeiros "imitadores" de Camões, fato que, no entender de A. Peixoto, representava "certamente mérito, em falta da própria originalidade" (ibíd., 13).

Convém folhear as páginas da *História da Literatura Brasileira* de Sílvio Romero, para destacar que este crítico brasileiro foi um dos primeiros a perceber a sutileza de Bento Teixeira. Apesar de haver-se equivocado com respeito ao lugar de nascimento do letrado cristão-novo, o crítico sergipano acertou ao afirmar que:

> O primeiro fragmento [do poema] não deixa de ter uns longes de lirismo, e o final do segundo encerra uma certa dose de humor satírico, —uma censura aos reis descuidados e inúteis, cousas que se folga de encontrar no mais antigo poeta nascido no Brasil (1960, 362).

Infelizmente, o que o conceituado crítico e historiador da literatura brasileira não logrou foi identificar a que rei dirigia Bento Teixeira a sua crítica e censura. A meu ver, por não ter analisado a obra literária de Bento Teixeira em conjunção

com o seu processo inquisitorial, Sílvio Romero não se deu conta de que, mais do que "uma certa dose de humor satírico" e de "censura aos reis descuidados e inúteis", o poeta-réu manifestava um sutil, mas ferrenho protesto contra a política imperialista e antisemita de Filipe II.

III. A *Prosopopéia* segundo o Processo 5.206 da Inquisição de Lisboa

De acordo com Processo 5.206 da Inquisição de Lisboa, o nome de Bento Teixeira entrou para as páginas inquisitoriais a partir das confissões e denúncias ouvidas na Bahia e registradas por Heitor Furtado de Mendonça entre 1591 e 1593, durante a *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.* A 21 de janeiro de 1594, nas *Denunciações de Pernambuco*[9], o cristão-novo letrado, que afirmara em seu processo inquisitorial ter emigrado para o Brasil na idade de cinco a seis anos, viu-se obrigado a comparecer perante os oficiais do Santo Ofício. Buscando defender-se das acusações que o incriminavam, Bento Teixeira redigiu uma longa e detalhada confissão na qual buscava isentar-se da culpa de judaísmo, prática considerada na época como uma enfermidade contagiosa que deveria ser extirpada para não contaminar o corpo imperial espanhol. Numa carta por ele escrita e entregue aos representantes do Santo Ofício quando ainda se encontrava em Pernambuco, o réu argumentou que a causa de sua desgraça e da perseguição por ele sofrida originara-se da denúncia feita contra ele por sua falecida mulher, Filipa Raposa. Nessa mesma confissão escrita, Bento explicou que ele assassinara sua mulher porque essa, além de o haver traído com diversos amantes, entre os quais o pároco do lugar, também havia ameaçado denunciá-lo ao visitador do Santo Ofício:

> Filipa Raposa [...] dizia que seus pecados a ajuntara comigo porque era um homem mal acondicionado e que era um cristão-novo fedorento e ela uma cristã velha e de nobre geração, aludindo a isto que se havia de descasar e que quando Diogo do Couto (que então era ouvidor da vara) o não quisesse fazer, esperava pelo Visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado, para me acusar de mau cristão, o que não somente dizia aos ditos adúlteros, mas a muitas pessoas da dita

---

[9]A *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil* e as *Denunciações de Pernambuco* foram publicadas pela primeira vez em 1922 e, mais recentemente, em 1984. Consultar, respectivamente, Mendonça 1922 e Primeira visitaçao 1984. Com a publicação dessas fontes inquisitoriais tornouse possível concluir que o cristão-novo perseguido pela Inquisição seria o mesmo Bento Teixeira, autor da *Prosopopéia.*

> Vila de Igaraçu [...]. E dado que será costa acima e mui dificultoso ao homem casado que responde em forma com o que deve crer que sua mulher é adúltera, contudo pelo rastro do pouco que entendia, vim a entender que a dita Filipa Raposa [...], por não ficar estado em que não tomasse a salva, adulterou com Frei Duarte Pereira, Vigário da dita freguesia, sendo sua filha espiritual. [...] E veio isto a ser tão descoberto e público, que rompendo-me eu em palavras afrontosas com o dito Pedro Lopes Galego, me disse diante muitas pessoas da dita freguesia, quisera-nos eu valente para cortardes os cornos e matardes o irregular Duarte Pereira que dormiu com nossa mulher publicamente um milheiro de vezes; e eu vendo que o negócio era público e que minha honra andava empenhada por casas alheias e se fazia inventário de minha vida, foi necessário, por me conformar com o Poeta (immedicabile uulnus, ense rescindendum est, ne pars sincera trahatur), matá-la. [...] Por onde tenho para mim que do dito Duarte Pereira e dela, me veio este mal que tenho ou que foram eles as principais figuras desta minha triste e lamentável tragédia[10].

Apesar da veemente apelação, Bento Teixeira foi apreendido no dia 20 de agosto de 1595 sob acusação de judaizante. Uma vez que não existia tribunal inquisitorial no Brasil, o réu foi enviado para o cárcere da Inquisição de Lisboa. Em Lisboa Bento Teixeira participou no auto-da-fé de 31 de janeiro de 1599, onde aparentemente abjurou o judaísmo. Ainda que se livrasse da morte na fogueira,

---

[10] As passagens da confissão de Bento Teixeira citadas neste texto foram extraídas do manuscrito do "Processo 5.206 da Inquisição de Lisboa" que se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. As citações não apresentam referência às páginas ou fólios em que se encontram porque, além do processo não estar devidamente enumerado, inclui vários documentos escritos por Bento Teixeira. A passagem acima foi extraída de uma apelação que se encontra nos primeiros fólios do processo e que se entitula: "Aos Ilustríssimos Senhores Inquisidores". Segundo o *Manual dos Inquisidores,* pautado no *Directorium Inquisitorium*, Romae, in aedibus Pop. Rom. 1578-79, de Nicolau Emérico (1320-1399), o excesso de confissões escritas foge aos padrões regulares da Inquisição, a qual estipulava que o processo deveria "ser tanto quanto possível encurtado [...] rejeitando toda e qualquer apelação" e que as confissões dos denunciados deveriam ser feitas oralmente seguindo um questionário previamente preparado pelos inquisidores nos moldes dos padrões do *Manual.* O fato de que a Bento Teixeira lhe fosse permitido e encorajado a defender-se através da escrita foge do modelo típico de confissão inquisitorial. Por um lado tal procedimento revela que os inquisidores tencionavam arrancar muitas informações do réu. Por outro, o ato do réu poder-se expressar através da escrita possibilitou-lhe o uso da retórica para, simultâneamente, tentar convencer os inquisidores e enviar mensagens codificadas a outros cristãos novos.

o letrado cristão-novo imigrado para o nordeste do Brasil sucumbiu de tuberculose na cárcere do Santo Ofício de Lisboa, como se deduz do parecer que dá por encerrado o processo 5.206:

> Certifico o Sr. João Alves Pinheiro, médico do Santo Ofício, que eu fui mandado dos senhores inquisidores à cadeia da corte desta Cidade de Lisboa, ver a Bento Teixeira, penitenciado, ao qual achei em cama com febre, tendo lançado algum sangue pela boca segundo pude julgar de um pano que se me mostrou, e assim me pareceu doente e ter necessidade de se curar, pelo que fiz esta de 9 de abril de 600.

O parecer do médico não especifica se o réu se encontrava na prisão do Santo Ofício pela segunda vez, ou se havia buscado socorro no hospital da Inquisição por se sentir enfermo. Na margem superior esquerda da capa do processo encontra-se a observação: "he falecido Bento Teixeira aos de 30 de julho de 600 nesta". O que se pode deduzir dessas informações é o fato de que provavelmente enquanto se encontrava em cárcere penitencial perpétuo e sob controle menos intenso por parte da Inquisição, Bento Teixeira conseguiu fazer chegar a sua *Prosopopéia* às mãos de alguém capaz de fazê-la publicar.

Um aspecto inovador da *Prosopopéia* é a presença do autobiográfico, elemento que desestabiliza a épica, gênero literário que, em princípio, não permite a ambigüidade típica de muitos escritos autobiográficos[11]. Apesar de mencionar no "prólogo" e na "proposição" que a sua épica cantava os feitos de Jorge Dalbuquerque Coelho, o poeta deixa claro que ele documentava também a sua própria estória: "Porque ela me fará que participe/ Doutro licor milhor que o de Aganipe" (Teixeira 1972, 21)[12]. O letrado cristão-novo parecia estar convencido de que a sua estória seria lembrada ainda mais do que a dos vultos históricos que ele celebrava: "Sem ficar dêles todos mais memória/ Que a qu'eu fazendo vou em esta História" (ibíd., 41).

A meu ver, como uma forma de confissão autobiográfica ficcionalizada, a *Prosopopéia* permitiu que Bento Teixeira se desfizesse de sua conflitiva identidade forçada de cristão-novo e se transformasse, por meio da escrita, num personagem porta-voz da resistência dos descendentes de hebreus. De certa forma, como

---

[11] Octavio Paz afirma em sua obra *El arco y la lira* que "el poeta épico no habla de sí mismo ni de su experiencia [...] [pues] su decir no tolera ambigüedad alguna" (1971, 193).

[12] Essa e as demais citações da *Prosopopéia* que se encontram no corpo do texto foram extraídas da edição de 1972, que contém uma reprodução fiel do texto publicado em 1601, seguido de uma versão de ortografia atualizada e comentada por Celso Cunha e Carlos Duval.

os "testimonios" escritos hoje em dia por representantes de grupos subalternos, onde o aspecto biográfico presente em seus escritos aponta para a história do grupo étnico e social que eles representam, a *Prosopopéia* de Bento Teixeira fala de si e de outros cristãos-novos que, desde a expulsão da Espanha, em 1492, e da imposição do batismo forçado em Portugal, em 1497, tinham perdido o direito de existir juridicamente como judeus. Apesar de serem proibidos de seguir sendo judeus, passando a ser classificados social e religiosamente como cristãos-novos, os descendentes dos povos hebreus continuaram sofrendo perseguições através dos séculos XVI, XVII e XVIII. A *Prosopopéia* e outros escritos de cristãos-novos ou conversos diasporados nos domínios imperiais peninsulares revelam uma intensificação da perseguição a partir da anexação de Portugal à Espanha, em 1580[13].

Na *Prosopopéia* Bento Teixeira invoca a ajuda do sobrenatural para a criação do poema seguindo, assim, o modelo épico privilegiado naquele então. Uma vez, porém, que a épica teixeiriana, de maneira sutil, resistiu ao programa de "colonização do imaginário" —vislumbrado por Serge Gruzinski em seus estudos sobre o contexto barroco mexicano durante o período contrarreformista liderado pelos reis Habsburgos da Espanha (cf. 1988 e 1990)— a *Prosopopéia* difere do modelo épico tradicional por meio da forte presença do autobiográfico. O elemento autobiográfico, indicador de diferença e de resistência faz-se presente nas confissões inquisitoriais e também no próprio título do poema. Ao remontar à origem etimológica do termo prosopopéia, "prosopon paien," que se associa com "máscara" ou "face", Paul de Man, conclui que, por excelência, a "prosopopéia é o tropo de autobiografia". Também uma vez que, como sugere De Man, a noção da referencialidade biográfica depende mais da imaginação do que da realidade, é possível argumentar que a *Prosopopéia* consiste numa narrativa onde a retórica é mais importante do que a veracidade dos fatos relatados pelo poeta[14].

---

[13] Referência indireta à intensificação da perseguição de cristãos-novos portugueses e de conversos espanhóis durante o reinado de Filipe II aparece, por exemplo, em Luis de Carvajal (El Mozo), queimado pela Inquisição do México em 1596. Na sua obra *Memorias*, inserida no seu processo inquisitorial, Carvajal compara o rei de Espanha com Antíoco, grande perseguidor dos judeus: "creo que aquel rey Antíoco, a quien la Sagrada Escritura llama raíz de pecado, por ser perseguidor del pueblo de Dios y de sua Santa Ley, y fue figura de los reyes de España y Portugal, los cuales han sido y son la raíz de que han procedido y proceden los ramos de las inquisiciones y persecuciones del pueblo de Dios Nuestro Señor" (1935, 426).

[14] "If we assume that life produces the autobiography, as an act produces its consequences, [...] with equal justice [...] the autobiographical project may itself produce and determine the

Semelhante à *Araucana* de Ercilla e aos *Lusíadas* de Camões, na épica de Bento Teixeira o contexto mediterrâneo e transatlântico e as rivalidades entre os dois impérios peninsulares integram o ambiente e a trama. Entretanto, diferente das épicas de Ercilla e de Camões, na *Prosopopéia* o sujeito peninsular de origem hebréia, que se encontrava em diáspora no Novo e no Velho Mundo, ocupa um lugar de destaque. Ainda em comparação com a épica de Ercilla e de Camões, a de Bento Teixeira pode ser vista como um poema encomiástico que integra os mesmos tipos de épica, onde, segundo James R. Nicolopulos, a imitação e a rivalidade assumem um papel importante na construção do profético que liga o contexto metropolitano ao colonial[15]. Um dos elementos indicadores do profético na *Prosopopéia* é a utilização de Proteu como protagonista da epopéia. A figura camaleônica de Proteu pode encontrar correspondência tanto na representação alegórica do poeta, que vaticina ou profetiza, como também na figura camaleônica do cristão-novo e do criptojudeu que, exteriormente passava-se por cristão, enquanto que interiormente tentava manter-se fiel à sua cultura e crença antigas:

> Vem o velho Proteu, que vaticina
> (Se fé damos à velha antiguidade)
> Os males a que a sorte nos destina,
> Nascidos da mortal temeridade.
> Vem nũa e noutra forma peregrina,
> Mudando a natural propriedade.
> Não troque a forma, venha confiado,
> Se não quer de Aristeu ser sojigado (29).

De maneira semelhante a Proteu, manipulador da forma, o poeta-réu serviu-se do texto camoniano e de suas habilidades de letrado para moldar sua linguagem e dar às palavras significados diferentes. A associação do poeta com Proteu encontra respaldo em David Quint, que afirma que Virgílio outorga a Proteu o título de vate, termo que combina as categorias de vidente e de poeta[16]. No entanto, o elemento profético e o intento de inserir no poema mensagens codifi-

---

life and that whatever the writer does is in fact governed by the technical demands of self-portraiture" (1979, 920).

[15] Nas palavras de Nicolopulos, "imitation and rivalry play [a determing role] in the construction of the prophetic bridge that links the colonial with the metropolitan ambits" (1997, 1).

[16] David Quint afirma: "Virgil assigns to Proteus the title of *vates* [...] which combines the categories of seer and poet. His transformations can be understood as the words and figures of poetic language". E, mais adiante: "Proteus, [...] capable of an infinite variety of shapes, embodies the principle of difference itself" (1983, 38).

cadas, destinadas a unir os cristãos-novos e a protestar contra os seus perseguidores, somente podem ser captados através de uma leitura da *Prosopopéia*, em conjunção com o processo inquisitorial do poeta-réu.

As confissões e delaçõoes incluídas no processo 5.206 evidenciam o fato de que Bento Teixeira queria persuadir os inquisidores de que era incoerente e contra a vontade de Deus persegui-lo por sua condição cristã nova. Tal argumentação se expressa através das seguintes palavras dirigidas aos inquisidores: " se Deus nosso Senhor foi servido que meu pai fosse cristão-novo [...] que culpa tenho eu?" A pergunta que o réu dirige aos inquisidores, além de apontar a arbitraridade e a arrogância das autoridades inquisitoriais, revela que Bento Teixeira assumia sua identidade étnico-cultural hebréia. Isto se faz claro quando ele responde aos inquisidores: "Se antes que eu nascesse me perguntassem qual queria: ser filho de cristão-velho ou de novo, [...] eu, por minha eleição, tornaria ser filho de cristão-novo".

Lida em conjunção com o processo inquisitorial 5.206, a *Prosopopéia* funciona como uma espécie de catarse, onde o poeta ao relembrar as suas tribulações, decorrentes das práticas excludentes da cultura peninsular do Antigo Regime, se sublima e ficcionaliza, transformando-se num protagonista que, por sua vez, representa o cristão-novo que protesta contra as injustiças e as discriminações impostas a si e a seu grupo étnico-cultural.

O argumento de que Bento Teixeira estivesse enviando mensagens aos seus confrades cristãos-novos solidifica-se com fatos históricos e com passagens inéditas de seu processo inquisitorial. Com respeito ao fato histórico basta lembrar que a partir de 1629 a região de Nova Lusitânia foi invadida pelos holandeses e a cidade do Recife passou a ser uma espécie de *locus ameno* para os cristãos-novos e conversos sefarditas. Em sua obra *The Records of the Earliest Jewish Community in the New World* Arnold Wiznitzer documenta que a congregação sefardita *Zur Israel* do Recife, a primeira das Américas, foi uma das mais progressitas da época, por reconhecer a igualdade de direito de seus membros e por não dividí-los em classe alta e baixa, como se fazia na Holanda e, mais tarde, em Londres[17].

Nas confissões exigidas pelos inquisidores como parte de sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Bento Teixeira relata os contatos entre os cristãos-novos do Nordeste do Brasil e os de outras regiões coloniais da América. Descreve os planos dos holandeses com respeito ao Brasil, o sistema de apoio entre

[17] Nas palavras de Arnold Wiznitzer: "Here all Jews were considered citizens of the Jewish community, enjoying equal rights" (1959, 11).

cristãos-novos da colônia e da metrópole. Por exemplo, num "Aviso" escrito na cadeia do Santo Ofício, no dia 7 de janeiro de 1598, ele afirma: "Alguns cristãos-novos ricos e poderosos estão apostados no Brasil". Em outro "Aviso" datado de 26 de janeiro de 1598, Bento fala do sistema de comunicação entre os cristãos-novos da colônia e da metrópole e revela um sistema montado pelos próprios cristãos-novos para se auxiliarem, caso fossem apanhados pela Inquisição. O poeta afirma que um converso castelhano de nome João Batista, que ele encontrara no Recife, deu-lhe razão por ter matado Filipa Raposa: "Hermano de mis entrañas, hicistes muy bien de matar vuestra mujer, porque no solamente os lo merecía por adúltera, sino porque os tenía enclavado en la Inquisición". Nesse mesmo "Aviso" o poeta-réu informa que o converso descendente dos de Castela planejava passar por seu tio e fugir com o poeta-réu para o Peru ou para o Tucuman, a fim de livrá-lo das garras da Inquisição:

> E perguntando-lhe eu que remedio me dava para escapar de ser preso: me dice que vendesse as melhores peças que tinha de Guiné e que ele me empregaria o dinheiro delas em fazenda, e que me iria com ele para o Peru ou Tucuman, para onde estava o dito João Batista de caminho. [...] E parecendo bom conselho o que este João Batista dava, tomei quatro peças de Guiné de nove que tinha e entreguei-as ao dito João Batista, as quais 4 peças ele vendeu por serem ladinas e boas serviçais por 400 patacas de oito reales cada uma que vem a ser cento e vinte e oito mil réis, e andando ele para empregar o dito dinheiro em ruões, Holandas e panos pardos que é mercadoria que disse vale muito no Tucuman e fazendo-se prestes para partir no mês de abril (este que embora vem faz tres anos) e eu com ele fugindo da Inquisição com pressuposto de mudar o nome e de me chamar Julio Batista fazendo-me sobrinho por parte da mãe do dito João Batista. E sendo isto no mês de março sucedeu no abril próximo virem os ingleses e saquearem a fazenda da Nau da India, por onde se suspendeu então a nossa ida. No junho próximo querendo o dito João Batista prosseguir sua viagem, vieram novas que sua real majestade proibia sob graves penas que nenhuma pessoa do Brasil nem de outra parte fosse ao Tucuman pelo Rio da Prata que e pela costa do Brasil, mas que só as de Tucuman pudessem vir ter ao Brasil para poderem passar o seu dinheiro por letras e parece aí vir seguro por amor dos ingleses, o que foi causa do dito João Batista desistir e eu com ele da ida que fazíamos.

No processo inquisitorial de Bento Teixeira também encontram-se passagens que apoiam a tese de que o poema épico manifestava um sutil protesto dos cristãos-novos contra a política antilusitana e antisemita de Filipe II. Além de revelar aos inquisidores um código secreto de comunicação escrita, usado pelos cristãos-novos que transitavam pela Península, pela Holanda e pelas colônias americanas, Bento Teixeira deixa claro que Filipe II representava uma ameaça para os cristãos-novos em diáspora. No texto "Titulo das palavras que usa a gente da nação quando de cá escrevem ao Brasil a seus parentes, o que passa acerca do Santo Ofício e do perdão que esperam", datado de 17 de dezembro de 1597, lê-se:

> Sabereis que o nosso Troiano é na realenga a negociar com a Águia do Bico Revolto, aquilo de que menos temos e de que mais havemos necessidade. [...] estes anos atrás, mandou a Águia voante visitar a alfândega real, as trevas exteriores e o cano real por o Bogio manco, que no tempo de Sebasto, foi letra do A,B,C português, e tal seja a sua vida e saúde, qual foi a visitação que se muitos fardos se tomavam por perdidos dantes, mais se toma agora depois dele visitar. Perdemos muito no coice da porta se ir do Reino. Rogai a Deus que enderece tudo suavemente.

Ao traduzir o documento em código, o letrado de Pernambuco revela que no centro das preocupações dos cristãos-novos encontrava-se Filipe II, a quem eles denominavam, em linguagem codificada, "Águia do Bico Revolto":

> Haveis de saber que o nosso Heitor Mendes é na corte de Madri a negociar nossa liberdade com El-Rei Filipe. [...] Estes anos atrás mandou El-Rei Filipe visitar as inquisições deste reino, a saber: a de Lisboa, a de Évora e Coimbra, as quais visitou Martim Gonçalves da Câmara, que em tempo Del-Rei Sebastião governou o reino todo. E tal seja a sua saúde e vida, qual foi a visita que ele fez, que se antes disto prendiam muita gente da nação mais prendem agora e penitenciam. Perdemos muito em se ir o Cardeal do reino. Rogai todos ao Senhor Deus, que encaminhe e ordene todas as nossas coisas bem e suavemente. (E por verdade me assino. Hoje, 17 de dezembro de 1597 anos).

Passagens como essas e afirmações como, "se antes disto prendiam muita gente da nação mais prendem agora e penitenciam", justificam o argumento de que através de suas rimas Bento Teixeira protestava contra a política imperial antisemita de Filipe II. Os versos abaixo podem reforçar esta tese:

Mas quem por seus serviços bons não herda
Desgosta de fazer cousa lustrosa,
Que a condição do Rei que não é franco
O vassalo faz ser nas obras manco (33).

A expressão "Rei que não é franco" parece referir-se ao Rei Filipe II. Basta ler o "Quinto Aviso" entregue por Bento Teixeira ao Tribunal do Santo Ofício, para mais uma vez poder argumentar que o letrado cristão-novo percebeu e combateu a política expoliadora do imperador espanhol para com os cristãos-novos portugueses. O poeta-réu documenta que, muitas vezes sem serem recompensados, os descendentes de judeus peninsulares eram obrigados a enviar à "real Magestade" grandes fortunas para a compra do perdão geral:

> Mostrem este capítulo aos que vão para Madri, e digam-lhes que não reparem com sua real Magestade em dinheiro inda que seja dar-lhe um milhão e meio d'ouro, porque pelo capítulo desta me obrigo a dar eu só 30.000 cruzados de letras passadas à vista e mais me obrigo só no Brasil tirar 400.000 cruzados.

Apesar das pesquisas realizadas por historiadores e filósofos culturais como Lucien Febvre e Fernand Braudel, entre outros, que contribuíram significamente para a revisão da história do Antigo Regime e que trouxeram para o centro do debate cultural a presença de elementos marginalizados pela oficialidade, infelizmente a grande maioria dos críticos literários e dos historiógrafos que estudou o contexto ibero-americano durante o Antigo Regime não chegou a captar de todo a dimensão abrangente e profunda da experiência e do discurso do letrado cristão-novo no contexto transatlântico que ligava o Velho e o Novo Mundo. No caso específico de Bento Teixeira, com exceção dos estudos realizados por Sônia Aparecida Siqueira, Luiz Roberto Alves e por Nelson H. Vieira,[18] que apontam a presença do criptojudaísmo na obra do poeta quinhentista do nordeste do Brasil, a crítica apenas tem focalizado os aspectos estéticos e formais da *Prosopopéia*. Como resultado desse enfoque crítico parcial e míope, o poema épico teixeiriano entrou para a literatura luso-brasileira, mas como uma obra menor e

---

[18] Sônia Aparecida Siqueira foi a primeira a afirmar que a Prosopopéia ""traduz a aspiração coletiva do grupo cripto-judeu" (451) e que Bento Teixeira usou "a estrutura afetiva da realidade [...] para reafirmar sua opção pelo cripto-judaísmo [e congregar] o grupo à união" (1972, 443). Luiz Roberto Alves crê que "o poema *Prosopopéia* é construído em condições internas mistas do lírico e do épico e seu sentido maior está nas oscilações do ato de relembrar e querer prevenir" (1983, 148). Apoiando-se em Siqueira, Nelson H. Vieira afirma que a épica de Bento Teixeira "reflects a crypto-Jewish stance, in form as well as content" (1993, 144).

inferior às demais épicas luso-brasileiras do período quinhentista. Por focalizarem apenas o ângulo estético e formal da obra, os críticos literários, de maneira geral, deixaram de incluir em suas exegeses a dimensão social da *Prosopopéia* como obra chave para a compreensão da influência do letrado cristão-novo na cultura ibero-americana, colonial e metropolitana.

O discurso do letrado cristão-novo, constituído por textos literários e confessionais, é uma imprescindível fonte documental que, além de evidenciar o cristão-novo como um agente ativo no proceso de ocidentalização e de globalização, também registra a sua resistência à colonizacão do imaginário, por meio da defesa de sua cultura e de sua fé. Tem razão Fernand Braudel ao comparar os hebreus com "finas gotinhas de azeite sobre as águas profundas de outras civilizações" (1984, 166). A metáfora de Braudel explica a situação do cristão-novo e do judeu no processo de formação da cultura ocidental do Novo e do Velho Mundo, ao qual se integrou, sem contudo deixar-se confundir ou desintegrar-se étnica e culturalmente.

Bibliografia

Alves, Luiz Roberto. 1983. *Confissão, poesia e Inquisição*. São Paulo: Ática.

Azevedo Filho, Leodegário de. 1966. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro: Gernasa.

Braudel, Fernand. 1984 [1966]. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Carvajal, Luis de (El Mozo). 1935. *Procesos*. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.

Costigan, Lúcia Helena. 1994. A experiência do converso letrado Bento Teixeira: Um *missing link* na história intelectual e literária do Brasil-colônia. Em: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40, 77-92.

Cunha, Celso e Carlos Duval. 1972. Introdução. Em: Texeira, 1-9.

Emérico, Nicolau. 1972 [1578]. *O Manual dos Inquisidores*. Lisboa: Edições Afrodite.

Febvre, Lucien. 1968 [1942]. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais*. Paris: Éditions Albin Michel.

Galvão, Benjamin Franklin Ramiz. 1873. Prólogo ao leitor. Em: Texeira, IIIs.

Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Gallimard.

—. 1990. *La guerre des images: De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. Paris: Fayard.

Machado, Diogo Barbosa. 1741. *Bibliotheca Lusitana*. 4 vols. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca.

Man, Paul de. 1979. Autobiography as Defacement. Em: *Modern Language Notes* 94, 919-930.

Mello, José Antônio Gonsalves de. 1960. Bento Teixeira, autor da *Prosopopéia*. Em: id. *Estudos pernambucanos. Crítica e problemas de algumas fontes da história de Pernambuco*. Recife: Editora da Universidade, 5-43.

Melo Franco, Afonso Arinos de. 1944. *Mar de Sargaços*. São Paulo: Livraria Martins.

Mendonça, Heitor Furtado de. 1922. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.* São Paulo: 3 vols. Paulo Prado.

Nicolopulos, James Robert. 1997. *Prophecy, Empire and Imitation in the* Araucana *in the Light of the* Lusíadas. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.

Paz, Octavio. 1971. *El arco y la lira*. México: FCE.

Peixoto, Afrânio. Prefácio. 1923 [1601]. Em: Texeira.

Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denunciações e confissões de Pernambuco 1593-1595. 1984. Estudo introdutório de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE - Diretoria de Assuntos Culturais.

Processo 5.206 da Inquisição de Lisboa. (Microfilme 633) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

Quint, David. 1983. *Origins and Originality in Renaissance Literature*. New Haven and London: Yale University Press.

Romero, Sílvio. 1960 [1888]. *História da literatura brasileira*. 5 vols. Rio de Janeiro: José Olympio, vol. 2.

Siqueira, Sônia Aparecida. 1972. O cristão-novo Bento Teixeira: cripto-judaísmo no Brasil Colônia. Em: *Revista de História* 90, 395-476.

Teixeira, Bento. 1601. *Prosopopea, dirigida a Jorge Dalbuquerque Coelho, Capitão, & Governador de Peranambuco, noua Lusitania, & c.*. Em: *Naufragio, que passou Jorge Dalbuquerque Coelho, Capitão, & Governador de Paranambuco*. Em Lisboa: Impresso com licença da Sancta Inquisição: Por Antonio Aluarez. Anno MCCCCCCI, 41-58.

—. 1873. *Prosopopéa*. Rio de Janeiro: Typografia do Imperial Instituto Artístico.

—. 1923. *Prosopopéa*. Com prefacio de Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira.

—. 1972 [1601]. *Prosopopéa*. Com introdução, estabelecimento do texto e comentários por Celso Cunha e Carlos Duval. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC.

Veríssimo, José. 1969 [1916]. *História da literatura brasileira: De Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. 5 vols. Rio de Janeiro: José Olympio, vol. 4.

Vieira, Nelson H. 1993. Simulation and Dissimulation: An Expression of Crypto-Judaism in the Literature of Colonial Brazil. Em: *Colonial Latin American Review* 2, 12, 143-159.

Wiznitzer, Arnold. 1959. *The Records of the Earlist Jewish Community in the New World*. New York: American Jewish Historical Society.

La "doncella huérfana" de *El Carnero*: su sentido literario y prologal

Alessandro Martinengo

Entre los numerosos rasgos estilístico-formales y de contenido que, con profundo conocimiento del tema y fina sensibilidad, Alberto Porqueras Mayo considera constitutivos del que ve como un verdadero género —el prólogo de las obras literarias— destacaré aquí los que me parecen más pertinentes al caso de *El Carnero*, sirviéndome de las sugerencias del crítico español para introducir las presentes notas.

Nos explica Porqueras que la materia prologal no suele quedarse encerrada en el que posteriormente vino a llamarse el paratexto, sino que "se diluye [...] en los primeros capítulos de una novela, en el primer acto de un drama, hasta en el título del libro o en la solapa anunciadora" (Porqueras Mayo 1965, 4); y aunque en estos casos —advierte— "no podemos hablar de género" (ibíd.), en intervenciones sucesivas ha venido precisando su punto de vista al hablar de prólogos y hasta prologuillos internos que es posible localizar en el cuerpo de muchas obras de creación, como por ejemplo el *Quijote*[1].

En cuanto a los tópicos más recurrentes en los prólogos y espacios textuales afines, aludiré, dentro de las indicaciones ofrecidas por Porqueras, al de la declaración programática, es decir la intención manifestada por el escritor de "llenar un vacío, de acudir a una necesidad imperiosa que se hacía sentir en la nación" (ibíd., 7); también aludiré a la defensa o reivindicación, que el autor suele pronunciar, de las innovaciones o, en general, las peculiaridades estilísticas de su libro.

Como los más avisados estudiosos de *El Carnero* han puesto de relieve, la crónica bogotana no deja de ajustarse a los criterios compositivos fijados tradicionalmente por los preceptistas (cf. Chang-Rodríguez 1974, 177-181); aquí me interesa insistir en los anteriormente mencionados. El propósito de "llenar un vacío" en la historiografía americana, por ejemplo, lo expresa Freile en el prólogo "Al amigo lector", incluyéndose a sí mismo en la lista de esos "es-

---

[1] Me refiero de manera especial, entre las intervenciones recientes de Porqueras, a la ponencia leída durante el Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas (III-Cindac), que tuvo lugar en Cala de Santa Galdana (Menorca, Baleares) del 20 al 25 de octubre de 1997 (las *Actas* están en prensa).

critores y canonistas" (Rodríguez Freile 1954, 9)[2] que, como quiso Cristo que sucediera en su Iglesia, dejaron a los venideros "noticia de lo pasado":

> He querido hacer este breve discurso por no ser desagradecido a mi patria, y dar noticia de este Nuevo Reino de Granada [...], que ya que lo que en él ha acontecido no sean las conquistas del Magno Alejandro, ni los hechos de Hércules el español [...]; por lo menos no quede sepultado en las tinieblas del olvido lo que en este Nuevo Reino aconteció, así en su conquista como antes de ella (ibíd.).

En el mismo propósito insiste al comenzar el primer capítulo, lamentando que los cronistas más acreditados hayan "puesto silencio" en los acontecimientos ocurridos en el Nuevo Reino, y justificando de este modo su intervención y empeño de escritor:

> para que del todo no se pierda su memoria y se sepulte en el olvido, quise, lo mejor que se pudiere, dar noticia de la conquista de este Nuevo Reino, y lo sucedido en él desde que sus pobladores y primeros conquistadores lo poblaron hasta la hora presente (ibíd., 13s.).

En cuanto a las declaraciones de carácter estilístico, también es posible notar su diseminación a lo largo de la crónica y apreciar ciertas discrepancias o, mejor dicho, cierta contradicción entre una y otra toma de posición[3]. En el prólogo "Al amigo lector", adoptando el tradicional tópico de modestia, escribe por ejemplo a propósito de su labor literaria:

> y aunque en tosco estilo, será la relación sucinta y verdadera, sin el ornato retórico que piden las historias, ni tampoco llevará ficciones poéticas, porque sólo se hallará en ella desnuda la verdad (ibíd., 10);

mientras que en el *incipit* del capítulo V (según otros manuscritos, el VI)[4] —éste también de tono y con función prologales, y destinado a suscitar tantas discusiones entre los modernos intérpretes— incrusta en el marco de la morosa evocación

---

[2] En otros manuscritos de *El Carnero* se lee "escritores y coronistas" (Rodríguez Freile 1997, XVIIs. y 1).

[3] Chang-Rodríguez, que en su primera contribución aquí considerada (1974, 178) hacía especialmente hincapié en el "tosco estilo" del que alardea Freile en el prólogo "Al amigo lector", en su contribución posterior (1982, 51) afirma que "si bien [el cronista] desea que su narración sea directa y breve, no puede escribir así. Debe enmascarar su planteamiento".

[4] Así por ejemplo en el manuscrito en el que está basada la más reciente edición de *El Carnero* (Rodríguez Freile 1997, 27ss.).

del episodio bíblico del pecado de Eva y la pérdida del Paraíso un apólogo metafórico, en el cual se refiere (sin la menor duda, en mi opinión) a su propia obra en términos distintos —si no opuestos— a los utilizados en el prólogo. En el *incipit* de que hablamos, haciéndose cargo de las eventuales perplejidades del lector acerca de la inclusión, en su obra, de tantos *excursus* bíblicos (como éste), clásicos y de vario género, Freile se justifica así:

> Curioso lector, [...] esta doncella es huérfana, y aunque hermosa, olvidada de todos[5], y porque es llegado el día de sus bodas y desposorio, para componerla es necesario pedir ropas y joyas prestadas, para que salga a vista; y de los mejores jardines coger las más agraciadas flores para la mesa de los convidados: y al que no le agrada, revuelva a cada uno lo que fuere suyo, haciendo con ella lo del ave de la fábula, y esta respuesta sirva a toda la obra (ibíd., 48).

Como acabo de decir, el *incipit* bíblico del capítulo V (o VI), con su alegoría de la "doncella huérfana", ha suscitado, y sigue alimentando, una apasionada discusión exegética: discusión que atañe a la actitud fundamental que se quiera reconocer en Freile ante la situación histórica y social en la que le tocó vivir y, consecuentemente, a la significación última que se debe atribuir a *El Carnero*. Este conflicto de interpretaciones es lícito verlo simbolizado en el empleo recurrente, pero en cada caso con distintos matices, de la palabra *subversión* y de su homógrafa inglesa *subversion*; una palabra que repercute, por ejemplo, de las páginas (y hasta de los títulos) de una de las protagonistas de la polémica, la profesora R. Chang-Rodríguez, a las páginas de otra protagonista, la profesora S. Herman: a pesar de las distintas premisas de las que parten y de las distintas conclusiones a las que llegan, ellas no dejan en efecto de influirse mutuamente. Aquello de que se trata es establecer si *El Carnero*, dentro del estatuto "colonial" de su escritura, es cierto, pero valiéndose de su cáustico estilo y de su compleja y huidiza estructura, ha pretendido "subvertir" el orden político-social desde una perspectiva palingenésica y escatológica, es decir apelando a la instancia trascendente de la salvación personal, que es la tesis subyacente al discurso de Chang-Rodríguez (por la cual yo siento mayor propensión), o si al contrario el libro apunta —como sostiene Herman— a una subversión radicalmente secular, configurándose en cierto modo como un mensaje cifrado dirigido a los

---

[5] En la edición que manejo la lectura que se da de este pasaje es: "aunque hermosa y olvidada de todos". Prefiero la lectura de Rodríguez Freile 1997, 32 ("aunque hermosa olvidada de todos"), añadiendo por mi cuenta una coma, con el fin de hacer más explícito el que creo ser el pensamiento del cronista.

adeptos de una confabulación política de alternativa al sistema (según diríamos hoy)[6].

Descendiendo de la interpretación general de la crónica a la explicación que los exégetas sugieren de la alegoría de la "doncella huérfana", la disputa versa sobre la identificación de esta figura y el desciframiento de las alusiones que la rodean: por un lado, las "ropas y joyas" necesarias para que ella "salga a vista" el día de su boda y, por otro, las "flores" indispensables para el aderezo de la mesa de los invitados. Para Chang-Rodríguez (aunque con oscilaciones)[7], la "doncella" es el Nuevo Reino de Granada, "huérfana" porque no tiene historia; para Herman, más persuasivamente, es el texto mismo de Freile.

En cuanto a las "joyas" y las "flores" (ambas estudiosas se empeñan en separar los dos conceptos)[8], para Chang-Rodríguez, Freile aludiría con ellas a los *excursus* que, alternando —al par de otros adornos compositivos— con la narración, corresponden a esa "visión caótica" del mundo, propia del escritor "colonial", que es al fin y al cabo responsable del continuo "descentramiento del discurso", del "constante desplazamiento del relato de un eje narrativo a otro" (1982, 48s.). Distinta es la opinión de Susan Herman, para quien las "joyas" o "moralejas cristianas" son "falsas: son adornos puestos en el texto para engañar [...]. Son trampas que desvían al lector no curioso" (1983, 84); mientras que las "flores", o historias escandalosas cogidas en los archivos de Santafé servirían para despabilar al "lector curioso" (1993, 291). Afirmaciones, todas ellas, a propósito de las cuales parece lícito abrigar la duda de si al "lector curioso", tan tajantemente contrapuesto al "no curioso", no le atribuye la estudiosa rasgos demasiado anacrónicos como para que pudiese caber en el horizonte de expectación de un escritor del siglo XVII.

Quisiera ahora, siguiendo el derrotero de la profesora Chang-Rodríguez, pero renunciando desde luego a una toma de posición ideológica y de pretensiones

---

[6] Susan Herman no había utilizado la palabra *subversion*, por lo menos en el título de su tesis doctoral de la Universidad de Yale, 1978 (*The 'Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada', Otherwise Known as 'El Carnero': The 'corónica', the 'historia', and the 'novela'*), trabajo al que desgraciadamente no he tenido acceso; utilizó la palabra Chang-Rodríguez (1982) a partir del título de una de sus obras y de ahí pasó a ser empleado en el título y a lo largo de todo el texto, al que nos referimos, de la estudiosa norteamericana (Herman 1993, passim).

[7] Compárese Chang-Rodríguez 1974, 181 (donde la identificación de la "doncella" con el Nuevo Reino es neta) con íd. 1982, 51s. (donde la "doncella" es el Nuevo Reino, pero al parecer también la obra de Freile: "*El Carnero* está decorado con 'joyas prestadas', etc.").

[8] Así Chang-Rodríguez 1982, 52 y, siguiéndola, Herman 1993, 291. También hay que tener muy presente, en este contexto, Herman 1983.

totalizadoras, subrayar el carácter eminentemente literario del apólogo de la "doncella". Literario y prologal: ya que, por un lado, no vacilo en creer que Freile atribuye un valor autorreferencial a dicha figura, por otro, no se me escapa cómo en la tradición genérica del prólogo (en el sentido y forma definidos por Porqueras) la obra literaria —el poema, el cuento, la novela— se representa a menudo bajo la alegoría de una mujer joven, bella, a veces pobre y desamparada.

Ofreceré dos muestras solamente, pero muy significativas, en mi opinión, tanto por el nivel de los escritores de que proceden o a que se refieren, como por la resonancia que tuvieron en el desarrollo de las reflexiones sobre el arte poética en el Renacimiento y el Barroco. En el prólogo que escribió presentando la edición de las *Obras de Garcilaso de la Vega con anotaciones de Fernando de Herrera*, el Maestro Francisco de Medina, tras dibujar las etapas de oscuridad y rudeza por las que hubo de pasar la lengua castellana en los siglos medievales, afirma que las altas cualidades artísticas de Garcilaso y el esmerado empeño, poético y filológico a la vez, de su comentarista Herrera la han ensalzado en la actualidad hasta el mayor grado de pureza y refinamiento (y es de notar que la imagen femenina de que echa mano el Maestro en este contexto se refiere literalmente a la lengua, pero apunta en realidad a la creación poética y literaria):

> Salidos en publico estos i otros semejantes trabajos, se començará a descubrir mas clara la gran belleza i esplendor de nuestra lengua; i todos encendidos en sus amores la sacaremos, como hizieron los principes Griegos a Elena, del poder de los barbaros. Encogerase ya de oi mas l'arrogancia i presuncion de los vulgares, que engañados con falsa persuasion de su aviso, osavan requestar atrevidamente esta matrona onestissima; esperando rendilla a los primeros encuentros; como si fuera alguna vil ramera i desvergonçada (Garcilaso 1973 [1580], 11s.).

Pasemos a la segunda muestra, es decir a Cervantes. Si Freile presenta a su "doncella" como huérfana, pobre y necesitada, de la misma actitud de pudoroso distanciamiento hacia su criatura hace alarde el inventor de Don Quijote en el prólogo de la *Primera Parte* de la gran novela:

> Yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres (Cervantes 1975, 19).

Pocos renglones más abajo, pasa Cervantes a aludir a la costumbre inveterada de adornar los escritores sus obras por medio de prólogos y otras piezas liminares, y afirma, con ambigua autocomplacencia, haber renunciado de una vez a la vanidad que supone dicha costumbre (lo que de hecho no corresponde a la verdad, porque el prólogo lo está redactando en el acto, gracias a la ficción de negarse a ello):

> Sólo quisiera dártela [mi historia] monda y desnuda, sin el ornato de prólogo, ni de la inumerabilidad y catálogo de los acostumbrados sonetos, epigramas y elogios que al principio de los libros suelen ponerse. Porque te sé decir que, aunque me costó algún trabajo componerla, ninguno tuve por mayor que hacer esta prefación que vas leyendo (ibíd., 20).

Esto nos remite una vez más al pasaje de Rodríguez Freile que principalmente nos ocupa, y no sólo por referirse el cronista a las "ropas y joyas prestadas", sino también por exhortar al lector, si no le gustan las ornamentaciones, "revuelva a cada uno lo que fuere suyo, haciendo con ella lo del ave de la fábula" (Rodríguez Freile 1954, 48).

Otras pocas referencias tópicas, aunque ajenas al marco propiamente institucional de los prólogos, pondrán de relieve cómo también Cervantes acude a la metáfora de una bella mujer para significar su propia obra. Un insigne cervantista norteamericano, Alban K. Forcione, ha recogido en su libro dedicado a cuatro de las *Novelas Ejemplares* las alusiones autorreferenciales que el gran novelista suele diseminar a lo largo de sus páginas, subrayando cómo el personaje de Preciosa, la protagonista de la *Gitanilla*, las compendia en cierto modo en sí, encarnando la concepción cervantina de la Poesía. Preciosa es, naturalmente, *doncella*, y no se deja escapar ninguna ocasión para ensalzar su honestidad y su virginidad:

> Una sola *joya* tengo, que la estimo en más que a la vida, que es la de mi entereza y virginidad, y no la tengo de vender a precio de promesas ni dádivas, porque, en fin, será vendida, y si puede ser comprada, será de muy poca estima [...]. *Flor* es la de la virginidad que, a ser posible, aun con la imaginación no había de dejar ofenderse. Cortada la *rosa* del rosal, ¡con qué brevedad y facilidad se marchita! (Cervantes 1982, 99s.)[9]

---

[9] Van en cursiva, en ésta y en las citas siguientes, las palabras que más directamente nos remiten al apólogo de la "doncella huérfana".

Además de *doncella*, Preciosa es también *huérfana*, aunque entre comillas. En efecto, como todos recordamos, la muchacha había sido, en muy tierna edad, robada a sus padres por la gitana vieja, quien la había educado en la vida y costumbres gitanas, sirviéndole de abuela de adopción. Como heroína de un mundo decaído, la joven, sin perjuicio de su honestidad, se caracteriza pues, en palabras del citado cervantista, por su "mastery of oblique statement" (Forcione 1982, 222), ambigua como es —a diferencia de don Quijote— entre idealismo y compromiso con la realidad de un mundo corrupto. En efecto, Preciosa se somete de buena gana a la voluntad de su abuela putativa, quien explota la belleza y la gracia de la muchacha, y su mucha habilidad en el canto y la danza, para "acrecentar su caudal"; de hecho, nos dice Cervantes que "salió Preciosa rica de villancicos, de coplas, seguidillas y zarabandas, y de otros versos, especialmente de romances, que los cantaba con especial donaire" (Cervantes 1982, 74). Así se presenta ella misma a su enamorado: "yo, señor caballero, aunque soy gitana pobre y humildemente nacida, tengo un cierto espiritillo fantástico acá dentro, que a grandes cosas me lleva" (ibíd., 99); en una palabra es, a pesar de su recato, "algo desenvuelta" (ibíd., 74).

En su calidad de heroína decaída del estado de felicidad primigenia, gracias a su actitud ambiguamente irónica ante los espejismos de la realidad, Preciosa desempeña pues el papel privilegiado de "agent of her creator" (Forcione 1982, 218), ofreciéndole por eso al escritor la ocasión de pronunciarse en torno a su propia obra. Y nunca se revela tan claramente esta función de la heroína como cuando el paje Clemente, que a escondidas la adora, le explica qué es Poesía, acudiendo a unas imágenes que evocan los rasgos más íntimamente característicos de la propia Preciosa:

> Hase de usar de la poesía como una *joya* preciosísima, cuyo dueño no la trae cada día, ni la muestra a todas gentes [...]. La poesía es una bellísima *doncella*, casta, honesta, discreta, aguda, retirada, y que se contiene en los límites de la discreción más alta. Es amiga de la soledad. Las fuentes la entretienen, los prados la consuelan, los árboles la desenojan, las *flores* la alegran, y, finalmente, deleita y enseña a cuantos con ella comunican (Cervantes 1982, 106).

A todo lo cual Preciosa responde, en tono irónico y anticlimático, de la manera siguiente: "con todo eso [...], he oído decir que es *pobrísima*, y que tiene algo de *mendiga*" (ibíd., 107).

A estas alturas, ya puedo ahorrarme cualquier prolija conclusión, ya que la última muestra traída a cuento nos remite evidentemente al estatuto ambiguo de la alegoría de Freile. Insisto pues en mi reivindicación del significado predominantemente literario de la metáfora de la "doncella huérfana", por medio de la

cual Freile, aprovechándose de los tópicos formales y temáticos de los que tradicionalmente han echado mano los escritores en sus prólogos y demás paratextos, ha pretendido trazar las líneas maestras de su poética.

Bibliografía

Cervantes Saavedra, Miguel de. 1975. *Don Quijote de la Mancha*. Texto y notas de Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Juventud.

—. 1982. *Novelas Ejemplares*. Edición, introducción y notas de Juan Bautista Avalle-Arce. Madrid: Clásicos Castalia.

Chang-Rodríguez, Raquel. 1974. El 'Prólogo al lector' de *El Carnero*: guía para su lectura. En: *Thesaurus* 29, 177-181.

—. 1982. Las máscaras de *El Carnero*. En: íd. *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 41-61.

Forcione, Alban K. 1982. *Cervantes and the Humanist Vision: A Study of Four 'Exemplary Novels'*. Princeton: Princeton University Press.

Garcilaso de la Vega. 1973 [1580]. *Obras de Garcilaso de la Vega con anotaciones de Fernando de Herrera*. Edición facsimilar. Prólogo de Antonio Gallego Morell. Madrid: CSIC.

Herman, Susan. 1983. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada: "doncella huérfana". En: *Boletín Cultural y Bibliográfico* 20, 77-85.

—. 1993. Conquest and Discovery: Subversion of the Fall in *El Carnero*. En: *Modern Language Notes* 108, 283-301.

Porqueras Mayo, Alberto. 1965. *El prólogo en el Renacimiento español*. Madrid: CSIC.

Rodríguez Freile, Juan. 1954. *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Publicación del Ministerio de Educación Nacional, bajo la dirección de la revista *Bolívar*.

—. 1997. *El Carnero, según el otro manuscrito de Yerbabuena*. Edición, introducción y notas de Mario Germán Romero. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quilaco y Curicuillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa

Sonia V. Rose

El juicio de Raúl Porras (1986b, 682s.) sobre las dos primeras partes de la *Miscelánea antártica*[1] de Miguel Cabello Valboa, es lapidario: el historiador peruano lamenta "el enorme peso muerto de erudición [...] las largas e indigestas enumeraciones de hechos históricos europeos", deplorables "por su inocuidad y falta de originalidad". En realidad, es precisamente el estudio de todo aquello que irrita a Porras, —y que ocupa la mayor parte de la *Miscelánea antártica*— lo que nos permitiría agregar un capítulo a la poco estudiada historia literaria e intelectual del virreinato del Perú en las últimas décadas del siglo XVI. Hasta hoy, la obra ha sido estudiada sólo parcialmente y valorada únicamente como fuente de datos para la historia precolombina[2]. Sus fuentes, el sistema de ideas que la alimenta y le da un sentido, el público lector al cual va dirigida, el papel que juega dentro de un contexto histórico y político determinados, son temas que no han sido abordados.

Porras mismo, más caritativamente, ha destacado el "amor al lado folklórico" del autor y su gusto por narrar "leyendas novelescas y lances de amor", cuyo "origen tradicional" (que se da por sentado) es prueba de que poseen veracidad histórica (1986a, 456). Comprensiblemente —por los intereses de Porras y por el tipo de historiografía que practica—, la función de dichas historias no se plantea, sino que se disculpa: "Los románticos y peregrinos episodios que nos cuenta el autor [están] dentro del típico desliz de los cronistas post-toledanos hacia las leyendas" (1986b, 682). Menos comprensiblemente, la crítica posterior da por sentado (sin examen riguroso) el origen mítico y la pertenencia a la tradición oral prehispánica de las historias intercaladas (cf. Ramos Escobar 1984 y Rodríguez Arenas 1988). En otra oportunidad (Rose 1999), hemos examinado

---

[1] Según dice el autor, comenzó la redacción en Quito, en 1576 (prólogo al lector) y la acabó, probablemente en Lima o en Ica, el 9 de julio de 1586 (último párrafo de la *Miscelánea*). La obra será editada por primera vez por Jacinto Jijón y Caamaño (Quito, 1945). En 1951 se hace una edición paleográfica en el Perú, edición que hemos utilizado y por la cual citamos, colocando el número de capítulo y de página entre paréntesis.

[2] La primera edición (parcial) de la *Miscelánea antártica* fue la traducción, hecha por Ternaux Compans, de la tercera parte de la obra y es en esta parte que se centra la (de por sí magra) bibliografía. Tauro (1948) es el único que enfoca a Cabello y su obra dentro de las ideas de la época, aunque en un breve ensayo.

la deuda de uno de dichos episodios (la historia de los amores de Quilaco y Curicuillor) para con dos de los tres modelos narrativos posibles de mediados del siglo XVI, la novela bizantina y la pastoril, llegando a la conclusión de que, si bien la historia comienza antes de la conquista, poco tiene de "folklórica" y nada de "mítica": se trata de un relato que se quiere verdadero, cuya composición artificiosa se nutre de los temas y motivos utilizados por la tradición culta peninsular de la segunda mitad del siglo XVI. El presente artículo, continuación y conclusión del anterior, examina su deuda hacia el tercer modelo narrativo posible, la novela morisca y propone, en relación con la misma, una interpretación de la historia de Quilaco y Curicuillor dentro del complejo contexto político de la época pretoledana y toledana[3].

I. Dos triángulos paralelos

La comparación con la novela morisca surge del contexto literario e histórico del momento: se trata de un modelo narrativo que goza de gran éxito y aprobación y que apela, al recrear poéticamente las relaciones entre cristianos e infieles que conviven y se enfrentan en un territorio determinado, a una situación análoga a la indiana.

La moda morisca cobrará auge en la década de los sesenta con la *Historia del abencerraje y la hermosa Jarifa*[4], relato anónimo que ha llegado a nosotros en cuatro versiones del siglo XVI[5], y que gozó de enorme popularidad[6]. El persona-

---

[3] Agradecemos a Pierre Duviols por habernos sugerido la comparación de la historia de Quilaco y Curicuillor con la novela morisca y a Juan Carlos Estenssoro Fuchs y César Itier por sus valiosas observaciones.

[4] Dejamos de lado la *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes*, conocida como *Guerras civiles de Granada*, de Pérez de Hita (primera parte de 1595; segunda de 1604), por ser posterior a la *Miscelánea antártica*.

[5] Las versiones han sido editadas por López Estrada (1957), quien se inclina por la que incluyera Antonio Villegas en su *Inventario* (Medina del Campo, 1565), obra misceláníca redactada antes de 1551, fecha de la aprobación. Todas las citas del presente artículo provienen de esta versión (Anónimo 1997, 127-164).

[6] Cervantes menciona la historia de la pareja de moros en la primera parte del *Quijote* (1605). La historia había inspirado a Francisco Balbi de Correggio el poema épico *Historia de los amores del valeroso moro Abinde Aráez y de la hermosa Jarifa Abençarases* (1553) y a Lope de Vega la comedia *El remedio en la desdicha* (red. 1596-1602, impr. 1620) y hará fortuna en la literatura europea (cf. López Estrada 1997, 119-121). En cuanto a la relación de la *Historia del abencerraje* con el Romancero, ésta ha sido estudiada por López Estrada, quien ha llegado a la conclusión que no tiene un antecedente directo en el mismo y sí, por el contrario, una influencia en el romancero posterior (1957, 97. Cf. también 1997, 67-113).

je del moro noble y caballeresco, sin embargo, se halla ya en la tradición carolingia española y en el romancero tradicional y se impone a través de la épica culta italiana y del romancero nuevo.

Los romances moriscos, por su parte, —que ocurren en territorio moro o están narrados desde el punto de vista y la sensibilidad del moro— se caracterizan por la reconstrucción artificiosa del mundo moro y por su visión considerada y hasta de simpatía hacia el vencido. Porque de vencidos se trata. Como ya señalara Menéndez Pidal, tal actitud —la maurofilia— sólo pudo ser posible una vez que se impuso la superioridad de los cristianos y que los moros habían cesado de ser una amenaza real, es decir, cuando sólo les quedaba Granada (cf. Menéndez Pidal 1957; Cirot 1938-44). En la segunda mitad del siglo XVI, la guerra de fronteras era sólo un recuerdo histórico, de allí que el moro caballeresco triunfe sin peligro alguno en la novela morisca, no así los turcos, quienes permanecen al margen de esta corriente literaria y no harán su entrada en la literatura sino a partir de 1570, en respuesta al nuevo clima político creado por las victorias de Malta y Lepanto (Mas 1967, 160).

Dentro de la relación entre realidad histórica y creación literaria que acabamos de esbozar cabe destacar —como lo ha mostrado Claudio Guillén (cit. por López Estrada 1957, 313)— que el triunfo de la moda morisca y su cumbre estética (la *Historia del abencerraje*) corresponde a un endurecimiento de la política real hacia los moriscos. ¿Qué ocurre en el Perú? Duviols ha demostrado las analogías entre la condición de los moriscos en España y la de los indios del Perú a fines del siglo XVI, concluyendo que ambas "eran comparables tanto desde un punto de vista religioso y político como estratégico"[7]. De lo anterior, surgen dos paralelos posibles: a) entre la actitud de la corona hacia los moriscos en la Península y hacia los indios en el Perú; b) entre la situación política y la utilización de moriscos e indígenas nobles, encarnación del ideal femenino y masculino, como protagonistas de ficciones cortesanas de gran popularidad. Es este segundo paralelo el que nos interesa. Teniendo en cuenta la relación señalada por Guillén entre novela morisca y contexto histórico, cabe preguntarse a qué coyuntura política y a qué expectativas corresponde la gestación y desarrollo de un corpus literario incásico o quechuizante, que incluye historias como las de Cabello, Murúa o Miramontes, compuestas dentro de los patrones de la tradición culta europea, pero que no se limita a ellas.

Cabello, que redacta su obra entre 1576 y 1586, lo hace, como veremos más adelante, en una época de cuestionamientos que se inician en la década de los

---

[7] 1971, 206. Cf. también el artículo de Fermín del Pino en el presente volumen.

sesenta, marcada por el deterioro de las relaciones entre peninsulares y elite indígena, por el cambio de actitud hacia los mestizos y durante la cual la legitimación de los linajes de sangre real ocupará un lugar central. ¿Responde la historia de Quilaco y Curicuillor a este contexto y, si lo hace, en qué sentido? ¿Por qué elige Cabello la novela morisca como modelo? ¿Hasta dónde lo sigue, en qué se aparta de él? En las páginas siguientes intentaremos responder a las preguntas anteriores, comenzando con una comparación entre ambas historias, motivo por el cual nos parece indispensable presentar su argumento.

"La historia del abencerraje y la hermosa Jarifa"[8]

La acción comienza con una salida de Rodrigo de Narváez, alcaide de Antequera, y un grupo de caballeros al encuentro de un lance que les permita ganar honra. Un moro, de nombre Abindarráez, se cruza por su camino, lo atacan pero no logran dominarlo, hasta que aparece Narváez y lo vence. Camino a Antequera y ante los suspiros del moro, el alcaide le pide que le cuente el porqué de su melancolía. El moro narra su historia: dice pertenecer al linaje de los abencerrajes y haber crecido en Cártama, en cumplimiento de una condición que impusiera el rey de Granada a los abencerrajes acusados de traición. Abindarráez crece junto a la hija del alcaide, Jarifa, creyendo ambos hasta avanzada edad ser hermanos. Luego de darse cuenta de que esto no es así, se enamoran y la mora —debiendo partir con su padre que ha sido trasladado a Coín— le promete que le avisará cuando la circunstancia sea propicia para que venga y la haga su esposa. Es camino a Coín que el moro ha sido capturado por Narváez, pero éste, compadecido ante su mala fortuna, lo deja libre por tres días para casarse con Jarifa. Abindarráez parte y, luego de una escena de amor, explica a su esposa por qué debe dejarla; ésta decide acompañarlo. Camino a Antequera, escuchan de un caminante un cuento que ejemplifica la virtud personal del alcaide. Pasado un tiempo, Narvaéz, ante el pedido de Abindarráez, escribe al rey de Granada pidiéndole congracie a padre e hija y comunicándole que ha resuelto liberar a sus cautivos. El padre de Jarifa la perdona, y, vueltos su hija y yerno a Coín, envía, con una carta de Abindarráez, un rescate al alcaide, quien lo devuelve con una carta de amistad a Jarifa.

"La historia de Quilaco y Curicuillor"[9]

El episodio es relatado en la tercera y última parte de la *Miscelánea antártica*[10], por el narrador externo, en cuatro capítulos no consecutivos que abarcan además

[8] A partir de ahora, HA.

[9] A partir de ahora, HQ.

[10] La tercera parte trata del "modo con que se sustentaron, y governaron nuestros yndios occidentales, antes que los señores Yngas comenzassen á reynar y de muchas cosas que ay de admiración en el Piru" (Cabello 1951, 201-483); cubre, además, el origen de los incas, el apogeo y caída de su imperio.

otras materias (26, 27, 30, 33)[11]. La HQ se encuentra engarzada en una acción mayor, la guerra entre Huáscar y Atahualpa y la llegada de los españoles (caps. 25-33), dentro de cuyos límites temporales se desarrolla (con la excepción de la historia de la madre de Curicuillor, que los antecede). El final de la HQ, narrado en el último capítulo, coincide con el de la historia principal.

Atahualpa envía una embajada a su hermano Huáscar, encabezada por Quilaco Yupanqui, noble deudo de ambos. Ya en el Cuzco, conoce a Curicuillor, de quien se enamora. Se trata de una hija que Huáscar tuviera con Chumbillaya, mujer de extremada belleza y que fuera envenenada por la envidia que causaba el favor en que el Inca la tenía. Caruaticlla, hermana de Huáscar, recoge a su sobrina y la cría en secreto cerca del Cuzco, temerosa de que sufra el mismo destino que su madre. La sobrina hace de la tía su confidente y le confiesa su amor por Quilaco. Este, mientras tanto, se entrevista en Calca con Huáscar, quien rechaza las ofrendas de Atahualpa y ordena dar muerte a sus cuatro compañeros. A su regreso al Cuzco, el joven envía un mensajero para que concerte una cita con Caruaticlla, luego de lo cual abandona la ciudad (cap. 26). Huáscar exige se le rinda vasallaje y paralelamente, se produce el encuentro amoroso de Curicuillor y Quilaco, quien la pide por esposa a Caruaticlla, solicitando le conceda dos años para cumplir su palabra, dado que su deber es regresar de inmediato donde Atahualpa. Caruaticlla le concede tres años, luego de lo cual los enamorados se separan. Cuatro años depués, no habiendo vuelto Quilaco, estando la tía agonizando, y viendo Curicuillor que su padre la ha prometido a un capitán de su ejército, abandona su casa vestida de hombre, y sigue a los ejércitos en busca de su amante (cap. 27). La historia es retomada en el capítulo 30, donde encontramos a Quilaco desangrándose, luego de la batalla de Yanamarca. Es rescatado por un joven —que dice llamarse Titu y ser del Cuzco— quien cuida de él durante seis meses, teniéndolo al tanto de los sucesos: muerte de Huáscar, desembarco de los españoles y prisión de Atahualpa, llegada de Hernando de Soto y de Pedro del Barco a Jauja, cerca de donde ellos se encuentran (cap. 30). Por sugestión de Titu, y con miras a recuperar su posición, Quilaco se presenta ante Hernando de Soto. El servidor revela entonces ser Curicuillor y narra al conquistador su historia, poniéndose bajo su protección. Soto los lleva consigo a Cajamarca, donde los hace bautizarse y unirse en matrimonio. Dos años después, habiendo muerto Quilaco, Soto se une con Curicuillor, quien le da una hija, cuya situación familiar actual se detalla (cap. 33).

Los resúmenes permiten ver que los narremas utilizados son diferentes, al igual que lo son los motivos a los cuales apelan las historias. Existen, sin embargo, similitudes clave en las cuales centraremos nuestro análisis:

a) Ambos relatos se desarrollan en un contexto histórico preciso y hacen referencia a episodios documentados: en la HA, la frontera hispanomora del siglo XV y la desgracia de los Abencerrajes ante el rey de Granada; en la HQ, la guerra

---

[11] El cap. 26 trata de la nefasta suerte que tuvo la embajada que Atahualpa había enviado a Huáscar; el 27, de la cólera de Huáscar y de la presentación ante Atahulapa de los españoles que Pizarro dejara en Tumbes; el 30, de la batalla de Yanamarca; el 33, de la llegada de Soto a Jauja, la prisión de Challcuchimac y la muerte de Atahualpa.

fratricida entre Huáscar y Atahualpa y la caída del imperio incaico[12]. Sin embargo, las diferencias en cuanto al desenlace —como veremos al final— son profundas y significativas.

b) Estructuralmente, tanto la HA como la HQ están centradas en dos ejes: la relación amorosa (Abindarráez-Jarifa/ Quilaco-Curicuillor) y la relación entre cristianos e infieles (Narváez/Abindarráez-Jarifa; Soto/Quilaco-Curicuillor).

c) El entramado ideológico de ambas historias corresponde al de una sociedad regida por un código heroico-caballeresco y nobiliario. Es el hecho de que los personajes, gente de diferente ley, compartan el código, lo que permite su entendimiento mutuo. En ambos casos, se trata de un espejo de virtud compuesto por tres protagonistas. Las palabras proemiales de la HA podrían aplicarse a Soto, Quilaco y Curicuillor: "Este es un vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerço, gentileza y lealtad, compuesto de Rodrigo de Narváez y el Abencerraje, y Xarifa..."

d) Los personajes de Rodrigo de Narváez y Hernando de Soto, caracterizados como epítome del caballero cristiano, encarnan los valores enunciados anteriormente; son, además, instrumentos tanto del mal hado como de la Providencia, siendo su intervención la que hace posible la unión final de los protagonistas.

Cabe preguntarse si Cabello leyó la *Historia del abencerraje*. El cotejo cuidadoso de la HQ con la versión de Villegas (que se puede seguir a través de las referencias que damos) muestra, además de los paralelismos ya enunciados, otras similitudes estilísticas y temáticas. Dado que una de las versiones fue editada junto con la *Diana* de Montemayor (Valladolid, 1561-62) y que la otra circulaba, como lo dijimos, en el *Inventario* de Villegas, ambas obras de enorme difusión (cf. notas 5 y 6), la probabilidad de que Cabello se inspirara directamente en la *Historia del abencerraje* nos parece muy alta.

1. La virtud y el linaje une hombres de diferente ley

Abindarráez pertenece al linaje de los abencerrajes, moros nobles si los hubo, caracterizados por su esfuerzo y su gentileza (HA, 140). En Jarifa, hija única del alcaide de Cártama, el rango parece supeditado a la extremada belleza que la caracteriza (HA, 142s.). Rodrigo de Narváez por su parte, personaje central, es presentado desde el comienzo como el hidalgo "que ganó Antequera", caballero "notable en virtud y hechos de armas" (HA, 131), siendo su conducta a lo largo de toda la obra una ejemplificación de lo anterior.

[12] En ambos casos, la fabulación se ciñe a los límites más estrictos de la verosimilitud, no habiendo intervención alguna de fuerzas sobrehumanas (mitológicas, divinas o mágicas).

El tratamiento que se hace del linaje en la HQ es mucho más puntual, hecho significativo que desarrollaremos más adelante. Nos interesa ahora poner en relieve la nobleza de los personajes, la cual se manifiesta en el ejercicio de la virtud y en la belleza y gracia de las que están dotados. En Quilaco, deudo de Incas (HQ 26, 408), su gallardía (HQ 26, 412) es reflejo de su nobleza; su lealtad a Atahualpa (HQ 33, 479-80), muestra del ejercicio de la virtud. En cuanto a Curicuillor, hija de Huáscar y de una favorita, debe a ésta su belleza resplandeciente, acompañada de "auentajado donayre" y de "mesura digna de Reyna" (HQ 26, 411s.). Los nobles indígenas, por supuesto, comparten el código caballeresco con los cristianos: como ocurre a menudo en la novela de caballerías, Quilaco envía un privado suyo a informarse sobre el linaje de la amada y "no poco aumentó su amor, quando tubo notizia de su mucha calidad" (HQ 26, 414).

En cuanto a Soto, igual que en el caso de Narváez, su aparición en la intriga está precedida por su fama, y su retrato se centra en su calidad de hidalgo, de "Cauallero Toledano" (HQ 29, 443). La imagen de Soto que ha primado es la del caballero valiente y altruista, antítesis de los demás conquistadores, retrato que debemos a la historiografía norteamericana (cf. Porras, cit. por Lockhart 1986, 199), pero sobre todo a Garcilaso de la Vega. Es el Inca precisamente quien lo declara "hijodalgo de todos cuatro costados" (1986, 469)[13]. Lockhart, por su parte, señala que si bien sus padres no eran nobles, sus apellidos eran bien conocidos en Badajoz y Jerez, de donde provenía, para concluir que: "En España Soto era un hidalgo auténtico, si bien algo marginal. En las Indias siempre pasó como un hidalgo de buena posición" (1986, 198). Si bien el juicio de Garcilaso —dentro de las convenciones del panegírico— es en extremo elogioso, el estudio del personaje hecho por Lockhart lo muestra como una persona ecuánime y recta. En la HQ, su actitud hacia los vencidos (como veremos más adelante) sustenta su caracterización de caballero ejemplar. Curicuillor, que acaba de conocerlo en Jauja, señala a Quilaco

> la amabilidad y nobleza, que auia notado en aquellos dos Viracochas [...]. Y como le avian parecido hombres amadores de la verdad, justicia y razon [...] que [...] tienen valor, prudencia, y armas (HQ 33, 478).

[13] Para una caracterización inicial, donde se acentúa su "ánimo libre y generoso", su igualdad con Cortés y otros "en valor y esfuerzo para la guerra" y en "prudencia y discreción para la paz" cf. Libro I, cap. 1; para su retrato fúnebre, donde se pone en relieve su abnegación y religiosidad, cf. Lib. V, 1a. parte, cap. 7.

Tal caracterización se hace eco del juicio definitivo de Jarifa respecto de Narváez, con las cuales se cierra el "retrato de virtud" que es la HA: "Quien pensare vencer a Rodrigo de Narváez de armas y cortesía, pensará mal" (HA, 164).

2. El amor que todo lo vence

La fuerza omnímoda del amor juega un papel preponderante tanto en la HA como en la HQ y merecería, en esta última, un estudio aparte. Nos interesa aquí mostrar, por una parte, su función como elemento equiparador entre cristianos e infieles/paganos y, por otra, la similitud y divergencia en el tratamiento del tema en ambas historias.

Es la capacidad de amar y la calidad del sentimiento lo que iguala a los personajes indígenas a los cristianos: así, los efectos del amor en Quilaco y Curicuillor prueban "quan propio sea de nuestra naturaleza el amar" (26, 412). Los protagonistas indígenas no sólo participan plenamente del sentimiento amoroso, sino que lo consideran tan propio como para preguntarse si los cristianos también lo conocen. Curicuillor, al dirigirse a Soto, le dice: "si acaso entre vosotros sabeis que cosa es amor (que si deueis saber) escucha con atento oydo y tierno corazon" (33, 479).

Dentro del tema del amor, es en el desarrollo y matices del motivo del cautiverio, eje de ambas obras, que se aprecia su similitud[12]. En la HA, cautiverio material (derrota y captura de Abindarráez, HA 137ss.) y espiritual (el moro es doblemente cautivo: de amor hacia Jarifa (HA 145, 154), de amistad hacia Narváez; Jarifa, que se dice cautiva de amor (HA 151s., 155), se hace prisionera del cristiano para no separarse del amado (HA 155); finalmente, Narváez se dice deudor de ambos (HA 159).

Del mismo modo, en la HQ el motivo del cautiverio es el eje que articula la relación entre los personajes, dando lugar al mismo juego de palabras que encontramos en la HA con "vencedor-vencido", "captor-cautivo". Ya Huáscar, al ver a Chumbillaya, futura madre de Curicuillor, "fue buelto sugeto y vencido del amor desta recien venida doncella" (HQ 26, 409s.). Quilaco, camino de regreso a Quito, declara a Caruaticlla: "de mi tierra sali libre, prospero y acompañado, y aora buelbo solo, menesteroso y captiuo" (HQ 27, 420), frase que es un eco de la de Abindarráez a Narváez: "Véome ahora herido, captivo y vencido" (HA 149). Lo mismo ocurre con Curicuillor (HQ 26, 412 y 33, 480). Los protagonistas de la HQ son, pues, cautivos de amor, pero son también, al haber

[12] Cf. para la HA López Estrada (1957, 1997) y Gimeno Casalduero (1972).

sido conquistados por los españoles, cautivos reales. Quilaco y Curicuillor, al final de su historia, se entregan a Soto, cautiverio individual que refleja el reconocimiento de la derrota indígena, pero que, en una inversión del motivo —como veremos más adelante— se transforma en liberación de un cautiverio anterior.

El amor es percibido en ambas historias como una fuerza que domina a los personajes y que, por su violencia, los trastorna (HA 146; HQ 26, 412). Es Curicuillor quien mejor resume la situación en que se hallan luego del primer encuentro:

> el amor que a entrambos hirio en un punto à entrambos atormentaua, regia y governaua, y como era mouedor de entrambos corazones, en el suyo puso encendido deseo de verme, y en el mio ardiente voluntad de ser vista (HQ 33, 480).

Reconocemos una serie de aspectos del amor caballeresco: en éste, la cuestión central que absorbe a los personajes es el amor que los subyuga, amor que es consumado, a menudo luego de una promesa de matrimonio ante una dama de compañía y que desemboca sólo en ciertas ocasiones en matrimonio; sin embargo, la carnalidad es idealizada en cuanto a que está sometida al código del honor e implica la fidelidad de por vida de los amantes (Parker 1986, 29s.). Este patrón es seguido por la HA y por la HQ que, sin embargo, se separa de él en lo que hace a la cuestión de la castidad y de la consumación del amor.

Cuando Jarifa se ve obligada a partir, elige a Abindarráez por esposo y le hace una promesa matrimonial, a la cual él suscribe (HA 147). En el caso de Curicuillor, es su tía quien, con su venia, la da en matrimonio a quien ella ha escogido. La promesa matrimonial existe, como confirma Curicuillor al narrar su historia a Soto:

> con las mas onestas y bien comedidas palabras que en varon virtuoso, y en una donzella onesta, se pueden permitir, nos prometimos el uno a el otro, en conjugal y onoroso ayuntamiento (HQ 33, 480).

En el caso de los moros, la promesa basta para que el matrimonio pueda ser consumado, lo cual, en efecto, tiene lugar algo después, en secreto, luego de que han intercambiado los votos delante de la doncella (HA 152s.). Estos matrimonios secretos, que se convalidaban públicamente a posteriori, eran ilícitos, pero considerados válidos hasta 1564, cuando son invalidados por ordenanzas del Concilio de Trento (cf. López Estrada 1957, 167; Ruiz de Conde 1948), retoma-

das por el II y III Concilio Limense (1567 y 1583)[15]. Aunque sin necesidad de hacerlo en cuanto a que los moros son infieles y por lo tanto no regidos por la ley cristiana, el autor retoma esta convención de la novela de caballerías y la traslada al mundo musulmán.

Igual libertad podría haberse tomado Cabello, tanto porque, como hemos venido mostrando, el registro de amor caballeresco en que está escrita la historia se lo permite, como por el hecho de que sus personajes son paganos y no responden —aun— a los códigos cristianos. Sin embargo, pone particular cuidado en afirmar la virginidad de Curicuillor (HQ 26, 412 y 415, *i.a.*) y la castidad de la relación y la fidelidad que se guardan los amantes (27, 420). Así, Caruaticlla promete ayuda a su "guardada doncella" para que "(guardando el decoro á su guardada castidad) pudiese hablar con su nuevo y unico amado" (HQ 26, 413), entrevista que se lleva a cabo y luego de la cual los enamorados, "con onestisimo y limpio abraço se apartaron" (HQ 27, 421).

Este prurito por parte de Cabello se nota incluso en el amor apasionado de Huáscar por Chumbillaya: aunque el mismo antecede la llegada de los españoles y por lo tanto la evangelización, y se consuma dentro de las costumbres incaicas, Cabello siente la necesidad de poner especial énfasis en las virtudes y recato de la doncella (HQ 26, 409) y en el amor particular que el Inca siente por esta concubina (HQ 26, 410).

De igual modo, Cabello pone muy en claro que la intención de Quilaco es desde el comienzo la de matrimonio. Así lo declara a Curicuillor en el segundo encuentro, afirmando a Caruaticlla que piensa pedir a Atahualpa como gratificación "rrecevir de su mano por muger y esposa à su sobrina y mi señora" (HQ 27, 420). El personaje de la tía (caracterizada siempre como "prudente"), que recuerda a la doncella testigo de las promesas matrimoniales de la novela de caballerías y de la HA, aparece aquí como garante, no sólo de la promesa de matrimonio, sino de la castidad que se habrá de guardar hasta que éste, luego de las ceremonias adecuadas, pueda ser consumado.

La HQ, pues, gira en torno al "desbordante impulso del amor" (Parker 1986, 48), pero no presenta al amor como un destino de sufrimiento —como en el caso del amor cortés— ni acepta la perspectiva de lograr la felicidad en la unión sexual fuera del matrimonio —como en el caso de la novela de caballerías, donde "el matrimonio no guarda relación alguna con el amor, [sino que] es un deber"

---

[15] Cf. III Concilio Limense, Segunda acción, cap. 34: "Y aunque los matrimonios clandestinos por estatuto de la Iglesia universal son inválidos y de ningún efecto, con todo eso, si alguno tratare de contraer en tal forma, caiga en sentencia de excomunión por el mismo caso él y qualquiera persona que prestare su presencia a tan malvado casamiento" (Bartra 1982, 76).

(Parker 1986, 48). Cabello toma el modelo de la HA, donde el amor se aparta de la angustia sentimental y metafísica y tiene "un curso honroso y natural" (López Estrada 1957, 164), pero, como hemos visto, se separa igualmente de él al insistir en que la unión no es consumada sino hasta que, una vez bautizados, los enamorados reciben el sacramento del matrimonio cristiano, tal como lo propugan el Concilio de Trento y los concilios limenses. ¿Por qué?

II. Los senderos que se bifurcan

1. Soto y el mensaje de redención

El motivo de la fortuna, que se presenta entretejido con el de la fama de Narváez, es el eje de la HA (cf. López Estrada 1957). La vida de Abindarráez está marcada por la mala fortuna: en la infancia, por la de los abencerrajes, cuyo destierro comparte (HA 140-142); en la edad adulta, por la aparición de Rodrigo de Narváez, que, al impedir que se una a Jarifa esa noche, actúa como instrumento del mal hado (HA 139). Consciente de ello, empero, el alcaide decide a su vez ser el instrumento de la buena fortuna del moro. Así le dice: "Abindarráez, quiero que veas que puede más mi virtud que tu ruin Fortuna" (HA 149).

En la HQ, el mal hado parece marcar el camino de los amantes. Haciéndose eco de la situación de Abindarráez cuando es capturado, Quilaco se lamenta después de la batalla de Yanamarca, "acusando su corta ventura, pues estando a la puerta de poder desempeñar la palabra, que a su Curcuillor auia dado: le quitaua la vida" (HQ 27, 450). Ya ante Soto, la doncella se declara "la mas leal y mal fortunada criatura que tiene el mundo" (HQ 33, 479), y le narra luego su historia, como lo hiciera Abindarráez a Narváez, para finalizar pidiéndole rompa la mala fortuna que los ata, puesto que sólo él lo puede hacer:

> Ves aqui, Señor, la Historia de nuestras desaventuras, cata aqui el camino por donde el hado y suerte, nos a traydo, a tanta calamidad, como la que estamos padeciendo; tu aora (Capitan valeroso) rompe el lazo con que la adversa fortuna nos tiene enlazados, y puede mas que ella, pues tu ser, deue ser de mas que hombre (HQ 33, 481).

Soto ha sido, en cuanto conquistador, el instrumento del mal hado de Quilaco y de su pueblo; sin embargo, es su virtud personal —como en el caso de Narváez (HA 149)— lo que le permitirá triunfar sobre la fortuna adversa de la pareja indígena y darle nuevo cauce a sus vidas. La fama del alcaide y del conquistador es clave y está sustentada por un hecho heroico (vencer en las armas), pero sobre todo por la "cortesía" (HA 164), la "amabilidad y nobleza" (HQ 33, 478) de las que han dado muestras para con los vencidos.

Hasta aquí el paralelo entre Narváez y Soto, puesto que a partir de este momento los personajes (y las historias) se bifurcan. Significativamente, la escena final de la HQ nos muestra el abrazo de los nobles indígenas, quienes "se dispusieron para seguir con mucho contento, a su protector el Capitan Hernando de Soto", quien hace "proveer de vestidos" dignos de su rango a sus "nueuos ahijados" (HQ 33, 481s.). Mientras que Narváez actúa como intercesor hasta un momento determinado (HA 159), Soto se erige rápidamente en protector absoluto de sus cautivos (más específicamente, en su padrino de bautismo), papel que se prolonga, más allá de la HQ, de modo definitivo. La HA concluye en una amable y atemporal convivencia entre moros y cristianos, en la cual aquéllos regresan a su territorio y continúan viviendo en su infidelidad, mientras que en la conclusión de la HQ los nobles indígenas se convierten y cambian de ley. La diferencia en el final de ambas historias es profunda.

La HA permanece en el marco temporal de la acción (la época posterior a la conquista de Antequera), no apelando a la realidad histórica del momento de la redacción. No es éste el caso con la HQ. A la feliz conclusión de la historia de los amores de Quilaco y Curicuillor, sigue un párrafo que hace las veces de epílogo (por el cambio de tono, por la compresión de las noticias en un resumen escueto y factual) y que nos obliga, paulatinamente, a cambiar de registro: dejamos la atemporalidad idealista del relato artificioso que hemos venido siguiendo y pasamos al plano de una realidad concreta: la de 1532 y años posteriores y la del momento de la redacción.

Soto lleva consigo a sus ahijados a Cajamarca, donde "los hizo baptizar, y el mancebo se llamo Don Hernando Yupangui, y la donzella Doña Leonor Curicuillor" (HQ 33, 482). Al bautizo sigue el casamiento "en faz de la Santa Madre Yglesia, y juntos vibieron dos años, en compañia de su buen protector" (ibíd.). El carácter emblemático del personaje de Soto se va perfilando claramente. El "remedio" prometido que trae a la situación de los nobles indígenas (HQ 33, 481), es múltiple. Concretamente, remedia su mala fortuna (permitiendo su unión). Su acción, sin embargo, trasciende la historia amorosa ya que trae un mensaje de paz, uniendo lo que la guerra fratricida indígena ha desunido: la región de Quito con la del Cuzco. Más aun, remedia la condición de paganos de los nobles indígenas, liberándolos del cautiverio en que han yacido sin saberlo, al ofrecerles la posibilidad de la redención a través del bautismo y la conversión.

La época de calamidades —el desmembramiento del imperio— a la que se ha referido Curicuillor en su discurso a Soto (HQ 33, 481), aparece así como consecuencia de las acciones de los indígenas (específicamente, de la cólera e injusticia de Huáscar y de la crueldad de Atahualpa). Estas acciones son, por otra parte, presentadas como providenciales: debían ocurrir para que los espa-

ñoles pudieran ganar la tierra y éstos debían ganarla para que los indios pudieran recibir el evangelio y participar del programa divino de redención.

Su función de mensajeros de la divinidad es reconocida por Curicuillor, quien alaba a Soto y del Barco ante Quilaco, diciendo que "creya ciertamente ser verdad lo que de ellos se dezia que eran mensageros de el Ticci Vira" (HQ 33, 478). Su tarea de portadores de la redención queda confirmada por la misma Curicuillor en la apertura de su discurso a Soto, en una referencia clara al pecado original, que podrá ser lavado por el bautismo: "Apoc verdaderamente embiado de el Ticci Viracocha Pachacama, para reducion de nuestro destierro, y reparo de nuestras caydas" (HQ 33, 479). Su carácter de ángeles justicieros queda establecida por Antamarca Mayta cuando dice a Challcuchimac que se alegra de "que a embiado el hazedor de el mundo, los executores de su justicia: para castigo tuyo y de aquel de quien aprendiste a ser cruel" (HQ 33, 477).

2. La limpieza de un linaje emblemático

El epílogo nos trae una nueva sorpresa: Quilaco muere a los dos años, sin dejar descendencia, y Curicuillor se une a Soto, con quien tiene una hija. Nos hallamos a partir de ahora en una época histórica, con personajes conocidos por el lector de entonces, y, gracias a la documentación, por nosotros.

Recordemos que la HQ ha sido presentada como una historia verdadera, cuya veracidad está respaldada por la fuente prestigiosa de la que proviene: "Don Matheo yupangui Ynga natural que residia en el Quito" (HQ 26, 419), curaca que ha sido ampliamente identificado. ¿Es, pues, una historia verdadera? Sí y no. Aunque Curicuillor haya sido —como veremos enseguida— un personaje histórico, su historicidad carece de relevancia en la historia, donde los personajes no son individuos sino la encarnación de un ideal. El caso de Quilaco es aun más claro. Cabello revela puntualmente su ascendencia: "hijo de un Auqui Topayupangui hombre de mucho valor y esfuerzo y uno de los que digimos auer sido albacea y testamentario de Guayna Capac" (HQ 26, 408). No nos ha sido posible rastrear ni al personaje ni a su padre, pero su existencia, si bien es literariamente verosímil, es históricamente poco probable. "Quilaco" no es un patronímico (como tampoco lo es "Yupanqui") sino un gentilicio, como lo confirma Cabello al explicar que así se llama a los que provienen de Quito (HQ 26, 408)[16]. El personaje de Quilaco tiene la misma textura que los de Abindarráez y Jarifa, cuyo

---

[16] Algo similar ocurre en la HQ, donde Abindarráez significa "el hijo del capitán" y Jarifa "la noble, preciosa o hermosa" (López Estrada 1997, 129). El caso de ésta recuerda el de Curicuillor, llamada "estrella de oro" por la luminosidad de su belleza (HQ 26, 410).

valor emblemático ya hemos señalado[17]. Quilaco, por su linaje, por su conducta, es el caballero noble por excelencia y no uno en particular; su existencia responde a las convenciones del género y, como veremos más adelante, a la necesidad de ennoblecer a Curicuillor. La historia de los amores de Quilaco y Curicuillor, artificiosa, cortesana y redactada dentro de las convenciones del amor caballeresco, tiene tanto de real como pudo tenerlo la de Príamo y Tisbe— en ella, pues, la función de don Mateo Yupanqui como fuente es meramente tópica.

Caso muy distinto es el de la historia de Hernando de Soto y de Leonor Curicuillor que nos es narrada en el epílogo. Cabello, en una fórmula magistral por su parquedad, otorga su aval a esta unión ilícita: "y usando el Capitan Hernando de Soto, de la libertad de aquel tiempo: la aplico para su recamara" (HQ 33, 482). Cabello parece inclinarse ante una realidad social: debido a prácticas tales como la vida en común previa al matrimonio y la poligamia por el lado indígena, y la barraganía por el lado hispánico, el amancebamiento era común y difícil de erradicar (cf. Armas Medina 1953, 309-321). Además de esto, es sabida la importancia política que tuvieron las uniones (a menudo ilegítimas) ente conquistadores y nobles indígenas. Casos muy conocidos son los de Quispe Sisa (Inés Yupanqui después de bautizada), hija de Huayna Cápac y de una curaca principal de la zona de Huaylas, amancebada con Francisco Pizarro y casada posteriormente con su paje, Francisco Ampuero; o el de Beatriz Clara Coya, hija del Inca Sayri Túpac y de Cusi Huarcay, propuesta para esposa de Titu Cusi Yupanqui en una de las cláusulas del convenio que había negociado Juan de Matienzo, y quien es finalmente dada en matrimonio por el virrey Toledo a Martín García de Loyola, un caballero de su séquito que se había destacado en la toma de Vilcabamba (1572)[18].

Absteniéndose de comentar sobre la ilicitud de la unión, Cabello pasa a su retoño, doña Leonor de Soto, en quien se centra el último párrafo del epílogo y que, por lo escueto y por el tipo de información que proporciona, recuerda la entrada en un catálogo genealógico:

> y en ella [Curicuillor] hubo [Soto] a Doña Leonor de Soto que oy vibe en el Cuzco: casada con Carrillo escriuano de su Mag[esta]d y tiene por hijos a Pedro de Soto, y à Doña Joana de Soto, y otras niñas, cuyos nombres importa poco a nuestra historia (HQ 33, 482).

---

[17] La existencia de Rodrigo de Narváez, por el contrario, está documentada en la *Crónica de Juan II* de Alvar García de Santa María (cf. López Estrada 1997, 131 n.).

[18] Para las alianzas matrimoniales y la situación de las nobles indígenas, cf. Rostworowski 1989.

El "hoy" del párrafo nos proyecta al presente de la época de redacción, es decir, al de Cabello, al de doña Leonor y al del círculo de mestizos de sangre real para quienes el doble origen étnico legitima sus pretensiones (Ares Queija 1997, 54): a la luz del epílogo, la HQ puede leerse como la ejemplar historia de amor y de virtud vivida por los abuelos y padres de la noble mestiza. Porque de su ascendencia se trata.

El primer problema que se plantea es el de su ilegitimidad, que Ares Queija (1997, 39-42) ha designado como el obstáculo esencial que impedía a los mestizos acceder a la herencia, a los cargos públicos y al sacerdocio. Sin embargo, éste no habría importado en este caso, ya que "a los ojos de la sociedad española de la época, el padre transmitía la condición de hidalgo o de noble incluso a los ilegítimos e independientemente de la condición de la madre" (ibíd., 45n).

El epílogo no toca la genealogía paterna, que se da por sentada. La calidad de hidalgo en la que era tenido Soto (cf. supra 195) y su brillante carrera militar, desde sus inicios en Centroamérica hasta su cargo de Adelantado de la Florida, eran suficientemente conocidas por el lector.

Otra es la cuestión con la ascendencia materna. Era corriente en las peticiones extenderse en ella cuando la madre tenía origen noble y sobre todo si estaba emparentada con los Incas, lo cual es aquí el caso. No se trata, sin embargo, sólo de una cuestión de prestigio, sino de probar la filiación y la calidad de autóctono del descendiente (transmitidas por vía materna). Son éstas las que conllevan derechos que emanan de la deuda contraída por el monarca hacia los señores naturales (Ares Queija 1997, 53). De allí que Cabello se demore en la ascendencia materna, la cual se esfuerza por exponer detalladamente y bajo una luz favorable.

Cabello se remonta a los bisabuelos y abuela de doña Leonor, Chumbillaya, "hija de un honrado Yndio natural del valle de Iga llamado Xullcachangalla su muger se llamaua Yllayocoche" (HQ 26, 409). A las cualidades morales de sus padres se unen las riquezas y mercedes que Huáscar les hizo y que ennoblecen a sus descendientes actuales, primos de doña Leonor, que viven en el valle de Ica, "donde hasta oy dia estan sus descindientes los Xullcachangallas ricos y fauorecidos" (HQ 26, 411) y que Cabello, que ocupaba entonces el curato de San Bautista en esa zona, obviamente conocía.

Pasa luego a la cuestión de la madre de doña Leonor, Curicuillor, para intentar limpiar su ilegitimidad. Cabello reconoce que su madre, Chumbillaya, no es hija de señor principal y que por lo tanto no pudo haber sido esposa o concubina principal del Inca. Sugiere, sin embargo, que ocupa un lugar de privilegio en la corte, debido al amor que éste le tenía, y que, si Huáscar mantiene escondida a Curicuillor no es porque no la haya reconocido, sino por el temor

que tiene de que quienes envenenaron a Chumbillaya la maten: es eso lo que lo obliga a "no llevarla á su casa ni aun publicarla por hija" (HQ 26, 411). Cabello, sin embargo, llama a la niña, en más de una ocasión, "infanta" (por ej. HQ 26, 411).

La documentación existente contradice el relato de Cabello en lo que hace a la ascendencia y pasado de la madre de doña Leonor, Curicuillor. Soto se unió en el Perú con una hija de Huayna Cápac llamada Tocto Chimbu, quien habiendo sido una de las concubinas de Atahualpa, habría sido entregada al conquistador por el Inca Túpac Huallpa. Tal como lo narra Cabello, esta mujer fue llamada Leonor después de bautizada y dio a Soto una hija, doña Leonor de Soto, quien quedó en el Perú con un tutor y quien se casó, en la década de los cincuenta, con el notario español García Carrillo, con quien tuvo hijos. Doña Leonor había heredado el patrimonio de su madre en 1546, a pesar de ello, la pareja declara que son pobres y que viven, en el Cuzco, de la caridad de don Carlos Inca, declaración que debe de ser tomada con el consabido grano de sal, ya que sabemos que para 1576 son servidos por quince yanaconas (cf. Lockhart 1986, 206). Según lo anterior, doña Leonor habría sido nieta y no bisnieta de Huayna Cápac, tal como la hace Cabello. ¿Por qué cambia la historia (suponiendo que el error no provenga del informante)? No podemos responder con seguridad a la pregunta, pero proponemos algunas respuestas[19]. La primera es literaria: la fuerza y dramatismo de la historia de la hija secreta de Huáscar, que luego de alcanzar la felicidad y perderla, se une con un conquistador, es, narrativamente, mucho más efectiva que la de una media hermana y concubina de un emperador que es entregada por un medio hermano de éste a un conquistador. Otra posibilidad concierne más la urdimbre de ideas sobre la que está tejida la historia: si Soto ha de unir las dos facciones enfrentadas (Quito-Cuzco), Cabello necesita que Curicuillor sea cuzqueña, de allí que la haga hija de Huáscar. Finalmente, una última propuesta (que es la que consideramos más probable) hace a la cuestión de la legitimidad del linaje: es más conveniente para la limpieza del mismo hacer de la madre de doña Leonor la virtuosa hija del último Inca que Cabello considera legítimo (1951, III, cap. 21, 364), que se une, virgen y en matrimonio cristiano, a un noble y virtuoso caballero del cual queda viuda y sin hijos, que una ex concubina y media hermana de Atahualpa, regalada por un medio hermano de ambos a un conquistador. Esta última posibilidad adquiere peso gracias a una versión que obviamente corría, puesto que Cabello la expone

---

[19] No hemos podido consultar la documentación respecto a Soto (editada por Solar y Rújula y por Porras) ni la existente sobre doña Leonor y su hija en el AGI y dependemos por lo tanto del resumen de la misma que nos da Lockhart (1986, 207).

para rechazarla de plano, sosteniéndose para ello en su fuente, el curaca Mateo Yupanqui (HQ 26, 410): Chumbillaya, abuela de doña Leonor, habría sido entregada por Huáscar (luego, tal vez, de haber sido su concubina) "a un su hermano bastardo", con el que habría tenido una hija, que sería la madre de doña Leonor.

Cabello, como lo hemos venido mostrando, avala un linaje mestizo, producto de la conquista pero cuya ascendencia responde al código nobiliario hispánico, tanto por nobleza de sangre como por ejercicio de la virtud. Su actitud, y que no es la actitud generalizada en la época en que redacta, revela que comparte los intereses y preocupaciones de la nobleza indígena y de los mestizos de alto rango y que toma una posición favorable hacia ellos (aunque, como veremos enseguida, no lo hace aisladamente). ¿Cuál era su relación con ellos?

Si bien la mención de la fuente de la historia es, como lo hemos visto, tópica, el personaje del curaca Mateo Yupanqui (muerto en 1578) es real, al igual que lo es su relación con Cabello. Natural del Cuzco pero criado en Quito, fue hijo de uno de los capitanes de Huayna Cápac, gobernador de los mitimaes estacionados en la zona y que gozaba de un feudo que le había concedido el Inca. Espinoza Soriano (1978) ha publicado una probanza del linaje y servicios de Don Mateo en la cual detalla los lazos sanguíneos que lo unen a la familia real incaica y permite ver la posición de poder que ocupaba tanto bajo el incario como bajo el dominio español[20]. Habiendo caído prisionero en Cajamarca, Don Mateo habría escapado con Quisquis hacia al norte, para finalmente entregarse y ponerse bajo la protección de los españoles. Bautizado con el nombre de Mateo Yupangue Inca, se casó con doña Angelina, hija de un curaca de la zona de Quito. Nombrado por el Marqués de Cañete Alguacil Mayor de los Naturales, puesto que ocupó durante dieciocho años, su posición e influencia en la población indígena lo hacen una figura clave en el gobierno y la administración de la misma (cf. Espinosa Soriano 1969 y 1978; Bayle 1951; Hemming 1970). La probanza permite ver su participación en las campañas de evangelización en la zona y en la represión de sublevaciones como las que ocurrieron en las provincias de Quixos y Zumacos, en la cual participó activamente Cabello. Tal vez es a esta campaña que remonta la relación entre ambos, aunque, dado el cargo y la

---

[20] A pesar de su situación de privilegio —aunque en actitud similar a la de doña Leonor y la de muchos otros— Don Mateo se queja por la falta de medios económicos que le permitan vivir de acuerdo con su calidad y pedir que su situación sera remediada, motivo por el cual había levantado dos probanzas sobre su linaje noble y sus servicios (5 de septiembre de 1560 y 7 de agosto de 1562) y había elevado una queja al rey (junio de 1561) por haber sido desposeído de tierras (cf. Espinoza Soriano 1978, 5s.).

posición del curaca y el lugar (muy cercano tanto a las autoridades civiles como eclesiásticas) que Cabello parece haber ocupado en la Audiencia de Quito, es más probable que la misma la antecediera. Su relación con él nos remite a la coyuntura histórica en que escribe, a su adhesión a ciertas posturas y al valor emblemático de la HQ, que revela mucho más que un gusto personal por las genealogías en general o por la de doña Leonor en particular[21].

La *Miscelánea antártica*, cuya composición Cabello empieza en 1576 (cf. nota 1) y continúa ya en el Perú (1580), no puede sino ser interpretada dentro de la turbulenta coyuntura política durante la que se gestó. Lohmann Villena ha trazado un acertado cuadro de la década de 1560-70, en la cual la era de estabilidad y prosperidad que parecía anunciarse luego de las guerras civiles se disloca, sumiéndose una vez más el virreinato en una época de incertidumbre y conflicto, de cuestionamientos políticos, ideológicos y éticos, los cuales, en cierta medida, son eco de los debates peninsulares (1967, V-XXII).

Es bajo el gobierno del Conde de Nieva (1561-1564) que Fray Domingo de Santo Tomás y Polo de Ondegardo llevan a cabo una encuesta general ante los señores naturales (orientada esencialmente hacia la cuestión de la encomienda), datando la primera de enero de 1562 (Stern 1981, 478; Murra 1991, 630). Aunque no se vislumbra devolver el poder a los incas, sí se afirma la capacidad y autoridad de los señores naturales para administrar el reino y sus riquezas y para convertirse en vasallos directos de la corona.

La cuestión de la legitimidad de los linajes indígenas ocupa una posición central en los debates: ya el Primer Concilio la plantea, exhortando a los indígenas a casarse por la iglesia con la esposa "legítima" (1551), lo cual hará públicamente Paullu Inca; Polo de Ondegardo, por su parte, durante su época como corregidor del Cuzco (1558-1561), se ocupa de establecer los nexos de parentezco y de poder de los linajes reales, destruyendo las momias que encontraba.

Es, pues, una época de búsqueda de legitimación por varios grupos. Ciertamente, por parte de la elite indígena. No menos, sin embargo, por parte de los peninsulares casados con nobles indígenas o los mestizos de sangre real, quienes reclaman les sean otorgados los privilegios que corresponden a su rango y a los servicios que ellos o sus familias han prestado a la corona. Dentro del debate de la encomienda y del cuestionamiento sobre el derecho de España a las Indias, se trata para los españoles de investirse, a través de la unión con un noble indígena (legítimo posesor de tierras y privilegios) de una legitimidad inapelable, indepen-

---

[21] Hasta que se encuentre prueba de un vínculo entre Cabello y doña Leonor, no podemos suponer que su deseo fuera defender su linaje en particular.

diente de los justos títulos y que reivindicará su descendencia mestiza. La conclusión del debate será la visita de Toledo, quien decide zanjar la cuestión, por una parte, fijando y avalando las genealogías de ciertos grupos, por otra, ilegitimando a los Incas por tiranos y usurpadores, lo que permite la transferencia de la soberanía del territorio a los monarcas españoles. La posibilidad —e incluso la ilusión— de que un descendiente de los Incas hubiera podido volver a ocupar el trono desaparece al ser desmantelado el estado neoinca de Vilcabamaba y ejecutado Túpac Amaru (1572); sin embargo, habiendo partido Toledo y tal vez alentados por los jesuitas, quienes eran favorables a una participación de la nobleza indígena, éstos y los mestizos de sangre real renuevan las peticiones (Duviols 1979, 587).

Doña Leonor de Soto pertenecía a ese pequeño grupo de mestizos que "gozaban de cierto prestigio social entre la población por ser hijos de conquistadores reconocidos y, en bastantes casos, de mujeres indígenas de alto rango" (Ares Queija 1997, 45). Relacionados con la elite española local, "mantenían vínculos muy estrechos con el sector más hispanizado de la nobleza incaica de aquella ciudad, con quienes solían estar emparentados, e incluso tenían algunos contactos con el Inca de Vilcabamba". Con una situación económica a menudo precaria, "se sentían injustamente relegados" (Ares Queija 1997, 45).

Doña Leonor y su esposo presentan, como hemos mencionado, una petición en 1576, época para la cual la situación de los mestizos no ha hecho sino degradarse: a la prohibición de portar armas (1573) se sumará la más grave que los excluye del sacerdocio (1578), derogada en 1588. Sin embargo, frente a una actitud cada vez más generalizada en contra del mestizo, se levantan algunas voces favorables. Tal el caso de Fray Sebastián de Lartaún, obispo del Cuzco y, lo que nos interesa de modo particular, el de Fray Pedro de la Peña, "uno de los obispos más proclives a dar órdenes sacerdotales a los mestizos" (Ares Queija 1997, 50n.). Fue bajo el patrocinio de la Peña, obispo de Quito que Cabello se ordenó sacerdote en 1571, cuando vivía en esa ciudad (cf. Valcárcel 1951, XVIII). A juzgar por lo que de él dice en el prólogo a la *Miscelánea antártica* (1951, 5s.), se desarrolló una amistad entre ambos hombres basada en la tarea de evangelización, en un interés común por el origen de los indios y en una comunidad de ideas, que se trasluce en su actitud hacia los mestizos de rango. La acción de Fray Pedro de la Peña en favor de que los mestizos puedan ser ordenados sacerdotes es conocida[22]. En cuanto a Cabello, su actitud de enaltecimiento de indígenas y mestizos de rango que, según hemos intentado demostrar, está en

---

[22] Véase, por ejemplo, su carta al virrey (Quito, 15/X/1579) cit. por Ares Queija 1997, 50.

la médula de la HQ, se encuentra confirmada por el elogio que hace de uno de ellos, el sacerdote Diego Lobato de Sosa, que desempeñó varios cargos en el obispado de Quito y destacó por sus dotes de predicador en quechua[23].

Su amistad con Don Mateo Yupanqui y con el obispo de Quito revela que Cabello se movía, durante su época quiteña, en un círculo que defiende los intereses de los indígenas de rango. Cabello pasará la década de los ochenta en el valle de Ica, aunque con frecuentes viajes al norte del Perú, permaneciendo, como lo demuestra su obra, en contacto con los círculos de curacas. Viaja a menudo a Lima, donde formará parte del grupo de letrados que constituyeron la Academia Antártica. Está en Los Reyes en 1583, año de finalización del Tercer Concilio, y, aunque no hay indicio alguno de que participara en el mismo, puede decirse que habrá estado al tanto de las discusiones a través de algunos de los participantes a quienes conocía. Tal el caso del ya mencionado obispo de Quito Fray Pedro de la Peña, con quien se habrá reencontrado allí, el de Juan de Valboa (Cabello 1951, III, cap. 9, 257), criollo graduado de San Marcos y primer catedrático de lengua general o el de Cristóbal de Molina, el cuzqueño (ibíd., 260). Es a Valboa y a Polo de Ondegardo a quienes cita como fuente para lo que dice sobre las creencias de los incas en su gentilidad (ibíd., 257s.); a ambos y a Molina para la cuestión del origen de los incas (ibíd., 260). ¿Cuál es la relación de Cabello con estos autores y cuál su posición dentro de los diversos círculos letrados y nobiliarios en los que parece haber funcionado?

Conclusión

En las páginas anteriores hemos intentado insertar la historia de Quilaco y Curicuillor en su entramado literario y político. Aunque su inclusión responde —como lo señala su autor— a fines de composición y a las exigencias del género que ha elegido, no se limita a éstos.

Cabello, como lo hemos visto, era un hombre muy cercano a las autoridades eclesiásticas y civiles de la Audiencia de Quito y a los miembros de la elite indígena y mestiza en el virreinato del Perú: muy al tanto de los planteamientos y debates de la turbulenta coyuntura política que le tocó vivir, es posible insertarlo dentro de un grupo de influencia muy farorable a la elite indígena, y en el cual esta participa activamente. Es a este marco de ideas que responde la historia de Quilaco y Curicuillor y es dentro del mismo que debe ser interpretada.

---

[23] El elogio se encuentra en la "Información sobre los clérigos de Quito" (Quito 3/XI/1580), ibíd., 50n.

La HQ sirve para legitimar y para dotar de un origen noble (por sangre y por ejercicio de virtud) a un linaje que tiene valor ejemplar, proyectando ciertas virtudes (por ej. la castidad, la fidelidad) al pasado prehispánico para que no haya incompatibilidad con la moral cristiana. Para hacerlo, utiliza el patrón de la novela morisca, la cual, al equiparar a caballeros de diferente ley, igualados por su nobleza y por el código caballeresco y amoroso que comparten, le ofrece un paradigma idóneo.

En cuanto a la relación de Cabello con la historiografía toledana y post-toledana y con los círculos letrados cuyo trabajo apunta, de un modo u otro, hacia la construcción (basada en la tradición grecolatina y culta europea) de una memoria prehispánica y hacia la creación de una literatura incásica o quechuizante, ésta deberá ser planteada luego de un cuidadoso estudio de la *Miscelánea antártica* —difícil de realizar mientras no se haya establecido el texto— y de la documentación existente, en un trabajo futuro.

Bibliografía

Anónimo. 1957. *El Abencerraje y la hermosa Jarifa. Cuatro textos y su estudio.* Edición de Francisco López Estrada. Madrid: Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

—. 1997. *El Abencerraje (novela y romancero).* Madrid: Cátedra. (La versión de Villegas [1565] se encuentra en 127-164).

Ares Queija, Berta. 1997. El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI). En: íd.; Serge Gruzinski (eds.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.* Sevilla: EEHA, 37-59.

Armas Medina, Fernando de. 1953. *Cristianización del Perú (1532-1600).* Sevilla: EEHA.

Bartra, Enrique T., S.J. (ed.). 1982. *Tercer Concilio Limense, 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del Segundo Concilio Limense.* Lima: Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima.

Bayle, Constantino. 1951. Cabildos de indios en América española. En: *Missionalia hispanica* 8, 22, 5-35.

Cabello Valboa, Miguel. 1945. *Miscelánea antártica.* En: *Obras.* Edición e introducción de Jacinto Jijón y Caamaño. Quito: Editorial Ecuatoriana.

—. 1951. *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo.* Prólogo de Luis E. Valcárcel, notas e índice a cargo del Instituto de Etnología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cirot, Georges. 1938-1944. La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle. En: *Bulletin Hispanique* 40-46.

Duviols, Pierre. 1971. La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos. En: *Anuario de estudios americanos* 28, 201-207.

—. 1979. Datation, paternité et idéologie de la "Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro" (Discurso de la descendencia y gobierno de los Ingas). En: *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon.* Paris: Fondation Singer Polignac, 583-591.

Espinoza Soriano, Waldemar. 1969. El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú. En: *Anuario de Estudios Americanos* 17, 183-300.

—. 1978. La vida pública de un príncipe inca, residente en Quito, siglos XV y XVI. En: *Bulletin de l'Institut d'Études Andines* 7, 3-4, 1-31.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1986. *La Florida del Inca*. Ed. de Sylvia L. Hilton. Madrid: Historia 16.

Gimeno Casalduero, Joaquín. 1972. *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*: composición y significado. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 21, 1-22.

Hemming, John. 1970. *The Conquest of the Incas*. London: Macmillan.

Lockhart, James. 1986. *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Lima: Editorial Milla Batres.

Lohmann Villena, Guillermo. 1967. Estudio preliminar a su edición de Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú (1567)*. Paris/Lima: Institut Français d'Études Andines, V-LXIX.

López Estrada, Francisco. 1957. Introducción a su edición de *El Abencerraje*. Vid. Anónimo, 7-301.

—. 1997. Introducción a su edición de *El Abencerraje*. Vid. Anónimo, 13-115.

Mas, Albert. 1967. *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or: recherches sur l'évolution d'un thème littéraire*. 2 vols. Paris: Centre de Recherches Hispaniques.

Menéndez Pidal, Ramón. 1957. La maurofilia. En: íd. *España y su historia*. Madrid: Minotauro, II, 276s.

Murra, John V. 1991. Le débat sur l'avenir des Andes en 1562. En: Raquel Thiercelin (ed.). *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, II, 625-632.

Parker, Alexander. 1986. *La filosofía del amor en la literatura española, 1480-1680*. Madrid: Cátedra.

Porras Barrenechea, Raúl. 1986a. Miguel Cabello Balboa. En: íd. *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G.Y. Lima: Banco de Crédito del Perú/Ministerio de Educación, 455-458.

—. 1986b. La *Miscelánea Antártica* de Cabello Balboa [Reseña a la edición de 1945]. En: ibíd., 681-683.

Ramos Escobar, José Luis. 1984. "Viaje a la semilla": un análisis estructural de narraciones incaicas. En: *Revista iberoamericana* 50, 27, 527-538.

Rodríguez Arenas, Flor María. 1988. La narración indígena en las crónicas de Indias: un caso en la *Miscelánea antártica*. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 14, 28, 195-213.

Rose, Sonia V. 1999. Los amores de Quilaco Yupanqui y la hermosa Curicúillor: raigambre europea de una historia de tema incaico. En: Bernard Lavallé (ed.). *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. París: Presses Universitaires de la Sorbonne Nouvelle, 119-138.

Rostworowski de Diez Canseco, María. 1989. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ruiz de Conde, Justina. 1948. *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*. Madrid: Aguilar.

Stern, Steve J. 1981. The Rise and Fall of Indian-White Alliances: A Regional View of "Conquest" History. En: *Hispanic American Historical Review* 61, 3, 461- 491.

Tauro, Alberto. 1948. Miguel Cabello de Balboa, historiador antártico. En: íd. *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima: Huascarán, 169-195.

Valcárcel, Luis E. 1951. Introducción a la *Miscelánea antártica*. Vid. Cabello Valboa, XI-XL.

Villegas, Antonio de. 1565. *Inventario*. Medina del Campo: Francisco del Canto.

—. 1957 y 1997. *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*. Vid. Anónimo.

Las representaciones andinas de "La muerte de Atahuallpa". Sus orígenes culturales y sus fuentes

Pierre Duviols

Hace más de cincuenta años que se comenta la cuestión del origen del teatro popular andino de "La muerte de Atahuallpa". Se trata de una cuestión importante de la cultura andina, compleja, apasionante y, como es sabido, apasionadora al punto de provocar reacciones más de tipo emocional que científico.

Estado de la cuestión

Quien pasa revista a la ya abundante literatura crítica (cuyos numerosos títulos no se citarán aquí), constata un hecho sorprendente. Salvo raras excepciones, los que abordaron y abordan el tema no se preguntan qué es este teatro ni de dónde procede. Es como si para ellos no valiera la pena plantear la pregunta, como si el problema estuviese ya resuelto y las respuestas fuesen límpidas. Implícita o explícitamente, recogen y admiten las siguientes opiniones como si fuesen evidencias:
1) la existencia, entre los incas, de un teatro parecido al occidental (griego, romano, español);
2) las diferentes versiones o variantes actuales del drama remontan todas a una época cercana a la de los acontecimientos narrados en él;
3) la concepción y composición del drama es de origen inca y/o "folklórico" indígena, aunque se admite que la obra inicial debió de sufrir algunas modificaciones posteriores;
4) en esas piezas se encuentran las auténticas reacciones y sentimientos que tuvieron los incas al enfrentar la Conquista, de tal manera que en ellas se manifiesta hasta nuestros días la "persistencia" del "traumatismo de la Conquista" (Wachtel 1976, 63) y "la visión de los vencidos"— conocida expresión, inventada en y a propósito de México por Miguel León Portilla. Sin embargo, si el lector se toma la molestia de examinar con cuidado las bases sobre las que se fundan esas opiniones, no puede sino constatar que las mismas son, sencillamente, inexistentes y que no hay ningún documento ni ningún argumento válido que justifique dichas opiniones.

Observamos también, en cuanto al material utilizado, que:
a) siguiendo el ejemplo inaugurado por Nathan Wachtel, casi todos los estudios que se ocupan del asunto toman como base documental la *Tragedia del fin de Atawuallpa. Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan*, pieza monolingüe en

quechua traducida y publicada por el escritor boliviano Jesús Lara en 1957 y no tienen en cuenta los textos de las piezas bilingües, todavía representadas hoy por comparsas de aficionados indígenas y que son las únicas que pueden informarnos sobre la trayectoria histórica de aquel fenómeno cultural;
b) las cuatro opiniones arriba enumeradas se encuentran aludidas o desarrolladas en el libro de Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, publicado por primera vez en francés en 1971, posteriormente en español e inglés y reeditado en nuestros días sin modificaciones. El capítulo sobre el teatro boliviano de Atahuallpa (con el ambiguo título de "Danzas de la Conquista") debe considerarse actual, en cuanto que sigue informando e inspirando publicaciones actuales. En la mayoría de los casos los estudiosos del teatro de "La muerte de Atahuallpa" adoptan, sin examinarlos, completa o parcialmente, los planteamientos y juicios del mencionado capítulo[1];
c) observamos que, en lo principal, estos juicios acerca del origen autóctono y de la antigüedad de ese teatro tienen su fuente en el prólogo de la obra de Lara (1957), en cuyos comentarios se encuentra la tesis del origen incaico de las piezas de "La muerte de Atahuallpa" y también la del "traumatismo de la Conquista" que expresaría ese teatro.

La cuestión del origen cultural del teatro popular andino no está resuelta y permanece abierta. Las páginas siguientes pretenden contribuir a su estudio, exponiendo la solución a la que lleva el análisis comparativo de los textos disponibles. Evidentemente, aquella manifestación cultural andina es pluridimensional, y la parte textual no es la única que queda por estudiar. Sin embargo, el elemento textual es fundamental, particularmente en lo que a la cuestión de los orígenes se refiere.

---

[1] Ya observó Berta Ares Queija (1992, 232), a propósito de la tesis del origen "folklórico", la influencia del libro de Wachtel: "sobre todo a partir del libro de Nathan Wachtel acerca de *la visión de los vencidos*— se ha querido ver este tipo de representaciones como una creación propia de los grupos indígenas, en las que no sólo se pondría de manifiesto cómo vivieron los *vencidos* el trauma de la conquista, sino que serían además una expresión clara de su resistencia político-cultural frente a los *vencedores*".

Las piezas representadas por comparsas

Los dramas o piezas de "La muerte de Atahuallpa" han seguido representándose hasta nuestros días, aunque con bastante irregularidad, en algunos lugares de Perú y Bolivia[2]. Todos tienen globalmente la misma trama dramática, que a grandes rasgos —y solamente a grandes rasgos— se ciñe a los datos historiográficos bien conocidos sobre la tragedia del soberano. Todos o casi todos escenifican, o por lo menos mencionan, la venida de los conquistadores españoles, la prisión del Inca, su tentativa de rescate y su ejecución. En ellos intervienen actores populares ante un público popular. Sin embargo —y esto es fundamental— en todas las piezas representadas, los actores aprenden y recitan un texto manuscrito, en parte en quechua, en parte en español, que los jefes ("directores" o "capitanes") sucesivos de las comparsas conservan en unos cuadernos, que se transmiten unos a otros. Esto hace que sea inapropiado hablar de teatro "folklórico". Dada esta particularidad, nos parece más conveniente y preciso usar la definición ya mencionada de teatro o piezas "de comparsas".

El presente trabajo se basa exclusivamente en las piezas bolivianas bilingües, representadas por aficionados constituidos en comparsas, piezas también llamadas "relatos" o "bailes" en Bolivia, o mencionadas en quechua como "Atawallpaj Wañuynin". En este trabajo utilizaremos como material de estudio cuatro piezas del teatro de comparsa boliviano, tomando en cuenta la parte en español de las mismas y las traducciones al español de la parte en quechua, hechas por los que editaron los "cuadernos". Se trata de las siguientes piezas[3]:

a) la representación de Kanata (a partir de ahora, *Kanata*) en quechua y español, resumida por Mario Unzueta en su novela *Valle* editada en Cochabamba en 1945;

b) *La conquista de los españoles* (a partir de ahora, *Conquista*). Parte de la representación de Oruro, 1942. Texto prestado por el jefe de la comparsa, el sastre Mauricio Rodríguez ("a cambio de las fotografías tomadas durante las fiestas"), transcrito por Ena Dargan en 1942,

---

[2] En diferentes lugares del Perú hay todavía representaciones de ciertas versiones de "La muerte de Atahuallpa" que llevan a cabo comparsas populares de aficionados, cuyos actores aprenden un texto manuscrito y anónimo, conservado en un "cuaderno" (cf. Iriarte Brenner 1985 y Millones 1992). No olvidemos el importante teatro cuzqueño, generalmente monolingüe quechua y a menudo firmado por el autor, que también se dedicó al cultivo del drama histórico. En 1952, Georges Dumézil inició un estudio sobre el tema. Salvó unos veinte manuscritos, copiándolos a mano, de los que nos dio fotocopia. Hemos transmitido ese valioso material a César Itier, quien ha emprendido una investigación sistemática sobre la tradición dramática quechua peruana y ha recogido varias decenas más de manuscritos, corpus que ha empezado a publicar con estudio adjunto (Itier 1995).

[3] Otro estudio paralelo y complementario sobre los textos quechuas, será publicado por César Itier.

publicado y traducido por Clemente Hernando Balmori, Tucumán 1955. Balmori indica que se representaba anualmente en Oruro, en las fiestas en honor de la Virgen del Socavón, el domingo, mañana y tarde, y el lunes solamente por la mañana.

c) *Debate de Incas* (a partir de ahora, *Debate*), pieza que, en conjunto, corresponde al "manuscrito Tapia" descrito por Lara (1989 [1957], 18s. y 25s.). Registraba el texto de la pieza que "en otros tiempos se representaba el día de Año Nuevo en San Pedro de Buena Vista, capital de la provincia de Charcas, de Potosí. Desde hace algunos años se exhibe en la fiesta patronal de aquel pueblo, que se celebra el 29 de junio" (ibíd., 19). Fue publicada por César Guardia Mayorga "en la revista mimeografiada de circulación privada *Inkakunaq Rimasqan* de agosto de 1963" de Lima (que no conocemos) y después en *Kuntur* por Teodoro Meneses (1987). Meneses confundió este texto con la pieza "de Santa Lucía", cuyo paradero desconocemos. Esto ya lo advirtió Beyersdorff (1997, 192s.).

d) El "Relato" de San Pedro de Challacoyo, Oruro (a partir de ahora *Relato*) fue representado en 1980. Formaba el tercer acto de la pieza. Fue publicado por Beyersdorff (1997, 305-358)[4].

A lo largo del trabajo, hacemos referencia a la relación del "baile del Inca" —que son piezas con textos— de Tiahuanaco y Corocoro, publicada por Jehan Vellard y Mildred Merino (1954, 116-120) y cuyo resumen reproducimos en el Anexo. En una nota preliminar, Merino apunta: "Los datos que presentamos en este trabajo, a él [Vellard] únicamente pertenecen, y llevan la certeza de su fidelidad en el hecho de que anota lo referente a danzas de las cuales ha sido testigo presencial. Sólo en una oportunidad, en deliberada investigación, recogió de sus ancianos informantes aymaras las noticias de los más antiguos bailes de Tiahuanaco, muchos ya desaparecidos. En esa oportunidad fue su querido "Chura" [Marcelino Chura, guarda-ruinas de Tihuanacu], el mejor "secretario" que traducía en su pintoresco lenguaje lo que aquellos narraban". Curiosamente, este importante testimonio ha permanecido desconocido. Para la cuestión de "la ruina del imperio inga" (Potosí ¿1555?) ver Anexo.

No tomaremos en cuenta en nuestro trabajo la *Tragedia del fin de Atahuallpa*, anónima, no representada, redactada en quechua, rimada, presuntamente transcrita del presunto manuscrito de Chayanta, (presuntamente datado de 1871) y publicada por primera vez por Jesús Lara en 1957. Esta pieza nos parece ser una translación moderna y "depurada" de las piezas de comparsas sobre el mismo tema en la cual su autor acumuló los rasgos que le parecían incaicos y arcaicos y que en realidad no son sino seudoincaicos y seudoarcaicos. La pieza pretende pasar por la fantástica pieza-matriz que, según imaginara Lara, habría escrito "algún *amauta* sobreviviente a la conquista" (*Tragedia* 1957, 59). *Tragedia* es, en realidad, una pieza culta, propia de la incafilia de la primera mitad del siglo veinte y animada por una ideología característica de esa época. Es, sin duda, una

---

[4] Agradezco la gentileza de The Getty Center for the History of Art and Humanities, Los Angeles, a quien debo las fotocopias de *Valle*, *Conquista*, de la primera edición de *Tragedia del fin de Atahuallpa* y del artículo de Cornejo Polar.

simpática "supercherı́a literaria", como las hubo y las hay tantas. No cabe duda de que un verdadero estudio filológico de *Tragedia* es deseable[5].

Argumento compendiado de los dramas de "La muerte de Atahuallpa"

Damos a continuación un compendio global del argumento de las cuatro variantes estudiadas. No tenemos espacio suficiente aquí para elaborar resúmenes precisos de cada pieza y sobre todo un inventario de todas las variantes, que sin duda sería muy útil. Varios elementos secundarios (aunque a veces importantes) que se hallan en las diferentes piezas se dejan de lado para no abultar, pero se aludirá a varios de ellos en el estudio cuando se presente la necesidad de comentarlos. Distinguimos los siguientes núcleos dramáticos:

1) La escena es en España. Rey de España da una carta a Pizarro para que se la entregue al rey del Perú, porque quiere conocerle. Según ciertas variantes de las piezas, Pizarro tiene por misión favorecer el establecimiento de relaciones entre los dos reyes, o someter al rey del Perú, pero nunca se menciona una orden del rey de España de matar a Atahuallpa. Este episodio no se halla referido en *Kanata*, o sea, en la novela *Valle* de Unzueta.

---

[5] Copiamos aquí dos notas interesantes de Beyersdorff: "En la actualidad, el drama de Chayanta se conoce sólo como texto literario. Además, no hay noticia de que el guión de Chayanta haya engendrado versiones enteramente en quechua que se representen hoy en día en su lugar de procedencia o en el departamento de Oruro. Tampoco se conoce de versiones en que los representantes de españoles dirigen sus parlamentos en quechua a los Incas como Beltrán declara haber logrado en su drama" (Beyersdorff 1997, 192, nota 378). La autora, refiriéndose a la misma *Tragedia del fin de Atahuallpa*, observa también: "Asimismo, el escribidor del manuscrito de 1871, al parecer, no actuaba de director de actos ya que arregló las locuciones del drama en dos columnas paralelas, formato que no refleja la índole de la frase hablada. Este arreglo, que sigue una pauta de versificación en que el escribidor vierte las locuciones en 1,592 versos de 7, 8 y nueve sílabas, no podría servir a un director de actos en el adiestramiento de los representantes para el desempeño de sus papeles" (ibíd., 230). Llama la atención la información de Beyersdorff acerca de que el director y el escribiente sean ahora una misma persona, lo que se aviene con la tradición española del auto sacramental según la cual la palabra "autor" significaba ambas cosas a la vez. Recordemos por ejemplo que el personaje llamado "autor" en el auto sacramental de Calderón *El gran teatro del mundo*, es a la vez autor, director y actor. El libro de Beyersdorff aporta también muchas informaciones sobre la presencia de religiosos en la doctrina de Challacollo. Sin embargo, no podemos establecer una relación de causa a efecto entre aquella presencia y la producción de las piezas que estudiamos mientras no tengamos por lo menos indicios al respecto. Sabemos que había eclesiásticos especializados en la creación teatral y que éstos podían viajar y difundir su producción en varios centros religiosos de América. El caso del franciscano Diego de Ocaña, hacia 1600, es un ejemplo.

2) La escena es en el Perú, en la corte de Rey Inca. El Inca Atahuallpa y/o el mago Huaylla Huisa han soñado la ruina próxima del imperio y la llegada de invasores vestidos de hierro. Huaylla Huisa —quien aparenta tener poderes chamánicos— se sume en un sueño voluntario y, en su sueño, vuela hasta donde los españoles acaban de desembarcar. Al despertar, cuenta lo que ha visto. De repente llegan los españoles. Almagro remite la carta de Rey de España a Huaylla Huisa o a uno de los príncipes incas —familiares del rey— a modo de ultimátum; insulta a los incas tratándolos de "indios brutos", "bárbaros", "bestias", "animales", y exige que se sometan a él, amenazando con decapitar o degollar a Rey Inca, en el caso de que éste resistiera. Aunque está sobreentendido y es evidente que los incas no pueden entender el español, ellos comprenden más o menos lo que exige Almagro. En esa situación dramática culminante, los incas concentran toda su atención e interés en la carta y los detalles de los signos de la escritura, que vanamente tratan de descifrar, pasándose uno a otro el papel, como si del desciframiento dependiese su destino. Rey Inca, espantado por la escritura, que para él es misteriosa e inquietante, pide ayuda al mago Huaylla Huisa, luego, a varios de los príncipes parientes suyos para despejar el enigma de las letras. Todos lo intentan y ninguno lo consigue. En una de las versiones, el capitán español exige la cabeza de Atahuallpa para llevarla al rey de España. En ciertas variantes, el Inca intenta resistir, pero inmediatamente después, se somete. Propone un rescate de oro y plata, no consiguiendo ablandar a los invasores. Ofrece sus joyas preferidas a cada una de las ñustas. Luego, es fusilado y/o degollado.
3) La escena es en España. Pizarro lleva la cabeza y la corona del Inca al rey de España quien le reprocha al capitán haber sobrepasado las órdenes. En una variante, el rey español lo sentencia a muerte. Lamentaciones del coro de las ñustas. Este episodio no se encuentra en *Kanata*. En la versión de Corocoro[6], el rey de España contesta a Pizarro en una carta que Atahuallpa debe ser quemado vivo. Valverde exige que sea quemado[7].

I. Circunstancias católicas de las piezas

Fuera de los principales sucesos de los argumentos que acabamos de resumir, debemos señalar un hecho que, a la primera lectura de las piezas, llama la atención: la importancia y la frecuencia de las implicaciones católicas. Las señalaremos en el análisis siguiente.

---

[6] Vellard/Merino 1954. Cf. supra, p. 216 e infra, Anexo, p. 241ss.

[7] El número de los personajes y sus nombres, procedentes de la historia de los incas, varía según las versiones. Su presencia en las piezas no corresponde siempre a la tradición histórica. Por ejemplo, se encuentran juntos en la corte incaica, Atahuallpa y Huáscar; intervienen en alguna variante los utópicos y anacrónicos Cristóbal Colón y Hernando de Luque. Las piezas son bilingües: los incas hablan en quechua y los españoles en español. El coro de las ñustas (princesas, esposas del rey) interviene varias veces. Hay monólogos, en los que un español expone hechos históricos, por ejemplo, sobre los descubrimientos de Colón o la conquista del Perú.

Origen de la estructura bilingüe

Por estar en quechua y español, el drama corresponde a una estructura antigua inaugurada en el Perú por la iglesia católica. Garcilaso consigna en sus *Comentarios reales* de 1609 que

> algunos curiosos religiosos de diversas religiones, principalmente de la Compañia de Jesús, por aficionar a los indios a los misterios de nuestra redención, han compuesto comedias para que las representasen los indios[8].

Precisa que "en Potocsi se recitó un diálogo de la fe, al cual se hallaron presentes más de doce mil indios". Añade que

> Otro se representó en la ciudad de los Reyes, delante de la chancillería y de toda la nobleza de la ciudad, y de innumerables indios; cuyo argumento fué del Santísimo Sacramento, compuesto a pedazos en dos lenguas, en la española y en la general del Perú (libro II, cap. XXVIII, 83 a y b).

La alusión al Santísimo Sacramento indica que la pieza era un auto sacramental. Los autos sacramentales se representaban por la fiesta de Corpus Christi, costumbre fomentada sin duda por el Concilio de Trento (Lohmann Villena 1941, 9). Es sabido también que ese Concilio favoreció la difusión de las lenguas nativas como soporte de la catequesis.

Garcilaso da solamente ejemplos de autos sacramentales bilingües y no de comedias bilingües, sin embargo, en la práctica se realizó la extensión del bilingüismo de una forma teatral a la otra. Encontramos la mención de cuatro comedias en quechua y español en la crónica de Arzáns de Orsúa y Vela, siendo la cuarta casualmente "La ruina del imperio inga", que, según permite inferir el breve argumento resumido por el cronista, corresponde a la temática de "La muerte de Atahuallpa". Esas comedias se habrían representado en las fiestas de Potosí en 1555, fecha sin duda inexacta por ser demasiado temprana, como se

---

[8] La frase de Garcilaso continúa así: "porque supieron [algunos curiosos religiosos] que las representaban en tiempo de sus reyes Incas". A nuestro juicio, esa alusión a la existencia de un teatro —parecido al teatro europeo— en tiempo de los Incas no es más que una tesis eurocentrista del Inca Garcilaso que carece de valor etnográfico. La misma tesis, a menudo repetida con algunos ejemplos —a nuestro juicio poco convincentes— se apoya en algunos breves pasajes de cronistas (Sarmiento de Gamboa, Murúa, el Jesuita Anónimo, etc.) y fue acogida calurosamente y sin examen crítico por Jesús Lara. No podemos detenernos aquí a comentar esta cuestión.

verá después. Lo importante es que Arzáns indica que en esta "comedia" se mezclaba "la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano", informándonos así de que las comedias eran bilingües, sin duda, en versos alternados (español y quechua), lo que sugiere algún autor quechuista eclesiástico (Arzáns 1965, I, libro IV, cap. II, 98 b).

Conforme a los datos históricos, la composición bilingüe de las piezas populares procede de la tradición del teatro eclesiástico edificante a uso de los indígenas y de los españoles. Por otro lado, la Iglesia fomentó también un teatro monolingüe en español, o en lengua vernácula.

1. La trilogía dramática auspiciada por la Iglesia

Circunstancias de las representaciones

En los textos de las representaciones y los comentarios de quienes los han publicado, encontramos datos significativos, de los cuales se ha hecho caso omiso. En algunos pueblos de Bolivia, otros dramas o "comedias", se representaban hasta hace poco junto con "La muerte de Atahuallpa", con motivo de la fiesta del patrón del pueblo, de la de Santiago y/o de la Virgen (o, a veces, con motivo de las tres a la vez). En Tiahuanaco y en Corocoro, la relación del "baile del Inca" se daba por la fiesta de la Exaltación de la Cruz, el 14 de septiembre (cf. Vellard/Merino 1954). Gracias a las pocas pero invalorables informaciones de Unzueta en su novela *Valle*, sabemos que en Kanata (Toco, cantón de la provincia de Cliza), en fechas inciertas, aunque sin duda en años anteriores a 1945, la pieza se representaba en un ambiente de fervorosa piedad católica y en el seno de manifestaciones auspiciadas por la Iglesia. Se juntaban al público "indios devotos llegados de muchas regiones, algunas muy distantes, para cumplir promesas hechas al Santo patrono de Kanata" (Unzueta 1945, 134). Antes de comenzar su actuación, "Las comparsas de bailes se arrodillan en el atrio" de la iglesia (ibíd., 135):

> Una "imilla" [mujer del Inca] vestida de "ñustta" hace el ofrecimiento de la farsa que deberán representar, pasada la procesión, con estos versos: "En esta triste vida y en la otra,/ a ti, Madre de Dios, acudiremos" [...]. Y también: "A las doce, el campanero echa las campanas a vuelo y una muchedumbre compacta sale de la iglesia. Sobre las cabezas descubiertas, entre el humo de los incensarios, se balancean las imágenes. Rompe la marcha San Santiago [...] Luego viene San José, serio y barbudo delante de la Dolorosa. Inmediatamente después está el niñito de Surumi [...].

> Pasada la procesión, los bailarines ocupan un espacio a uno de los lados de la plaza. Alrededor se apiña la multidud, curiosa de presenciar el espectáculo. Dos "llokallas", con caretas de diablos y armados de tridentes, impiden al público acercarse demasiado a los actores. A uno de los extremos del espacio se juntan las "imillas" que hacen de mujeres del Inca y de "ñusttas" [...]. El Inca, vestido estrambóticamente, medita en medio de ellas (ibíd., 135s.).

Estas notas muestran que la representación de "La muerte de Atahuallpa" en un pequeño pueblo de Bolivia, todavía en el siglo XX, se situaba dentro de un sistema ceremonial cuya estructura básica no era muy diferente de la de las antiguas y espléndidas fiestas religiosas de Potosí evocadas por Arzáns de Orsúa en su *Historia de la Villa Imperial de Potosí.*

El "Cautivo", auto sacramental

La "Muerte de Atahuallpa" se representaba y sigue representándose —por lo menos en el caso de Challacoyo— junto con otras dos o tres piezas religiosas. Escribe también Unzueta que en Kanata se daba un auto sacramental —que él llama "comedia":

> Terminada la representación [de "La muerte de Atahuallpa"], otra comparsa de 'bailes' ocupa el espacio y da principio a una nueva comedia, en la que San Miguel y el Angel de la Guarda, por un lado, y una legión de diablos y condenados por otro, se disputan el alma de un hombre. Los actores hablan en su castellano peculiar. Un indio, disfrazado de diablo, se acerca con un tridente en la mano al que hace de difunto, gritando desaforadamente: —Hombre is lu que yu quería consejer. Este manjar aurita, aurita lo llavarimus. Primero eré a dar parte a me Préncepe[9].

Gracias a un ángel y por la firmeza de su fe, un cautivo cristiano es salvado de las garras de Luzbel y de sus diablos.

También en Oruro, escribe Balmori, después de "la muerte de Atahuallpa" se representaba "un extraño resto de auto [sacramental], *El cautivo cristiano*" (*Conquista*, 43).

En Crucero de Belén, por otra parte, antes del corto "acto" de Cristóbal Colón, se representaba otra pieza breve, que también publica Beyersdorff (1997, 289-299) con este título: *Primer Acto. Los actos de la comparsa de los Incas.*

---

[9] Evidentemente, el actor alude al "Príncipe de las tinieblas", que es el Demonio.

Entrada del Cautivo. Crucero de Belén, Oruro, 1952. Es probable que ese "Cautivo" fuera el mismo que se daba en Kanata y en Oruro. En el "Cautivo" de Kanata el argumento es semejante: por la firmeza de su fe y gracias a la ayuda de un ángel, un cautivo cristiano se salva de las garras de Luzbel y de sus diablos.

En la relación en verso del "baile del Inca" de Tiahuanaco, hasta principios de este siglo, también se representaba un "Cautivo", resto de lo que fuera el auto sacramental de mismo título, reconquistado ya por el folklore indígena:

> El anciano Sayri Tupac, descendiente de los antiguos caciques de Tihuanaco, recuerda: Antiguamente se bailaba el Inca. San Miguel tenía su lanza, su honda; en lugar de piedra para la honda tenía huevos. El 'cautivo' tenía un gorro largo y polleras (Vellard/Merino 1954, 116).

La presencia de santos (San Miguel) y de personajes alegóricos como "la *Navidad de San Juan*", también *Pascua de Navidad*, "sujeto jorobado, de cara hinchada y torcida" (ibíd., 117) nos permite constatar la presencia de huellas de un pretérito auto sacramental. Igualmente, la pieza de Corocoro incluye los personajes de Santa Elena y Santa Teresa.

Colegimos de lo anterior que ese "Cautivo" es lo que queda de una pieza religiosa colonial, sin duda un trozo de auto sacramental, parecido a los que se daban en los siglos XVI y XVII en las fiestas de Potosí y en otras ciudades y pueblos, con motivo del Corpus. Recordemos de paso que también un ángel y un demonio son dos de los personajes de "El pobre más rico", pieza exclusivamente en quechua, escrita por el cura Gabriel Centeno de Osma.

Moros y cristianos. Los doce pares de Francia

El "Cautivo" de Crucero es interesante desde otro punto de vista, porque escenifica al "Rey Turco" y a su "Vasallo" frente al "Cristiano" y al "Angel". Por la presencia del "Rey Turco", (que es igual que "Rey Moro"), el auto se caracteriza como testimonio y huella de la continuidad a través de los siglos del espíritu de las representaciones de "moros y cristianos", a las que las representaciones de la pieza de "La muerte de Atahuallpa" estaban vinculadas. En ese auto, San Miguel y los ángeles pelean contra los demonios por el alma de un cristiano. El título de la pieza y el personaje del cautivo, prisionero del Rey Turco, nos recuerdan la novela corta de igual título —basada en la experiencia personal de Cervantes— que se encuentra en el *Quijote*. Evoca también *El trato de Argel*, del mismo Cervantes, pieza en la que un cautivo —igual que las ñustas de Atahuallpa— implora a la Virgen: "Virgen bendita y bella/ remediadora del linaje huma-

no,/ sed vos aquí la estrella/ que en este mar insano/ mi pobre barca guíe/ y de tantos peligros la desvíe" (Cervantes s. a., 137).

En Tiahuanaco, a principios de este siglo, con motivo del baile-representación "del Inca", persistía el rastro de la temática "moros y cristianos", tal vez confundida ya con "El cautivo". Lo colegimos de una simple mención de la palabra "Turko" hecha por un informante. En esa representación con fuertes marcas indígenas, dominaba la farsa:

> Había también entre otros personajes a) la Natividad de San Juan, bailarín con pantalones muy angostos, capa y sombrero de un metro de alto; b) "Turko durano", también con sombrero largo, grande; c) dos personajes: "lunes" y "martes" vestidos en forma de "mortaja de alma" (mortaja de los difuntos), con máscaras sin dientes; bailaban sin cesar hasta el día jueves, entonces ellos levantaban la falda a las mujeres, y querían esconderse bajo ellas. Las mujeres escapaban (Vellard/Merino 1954, 116).

Colón extirpador de idolatrías

Jesús Lara indica que

> el filósofo y quechuista César Guardia Mayorga [...] en Santa Lucía, cantón de la provincia de Cliza, consiguió a principios de 1955 un cuaderno que contenía un auto sacramental y un nuevo texto de Atahuallpa. El cuaderno llevaba el extraño título de *El descubrimiento de la América por C. Colón* (*Tragedia*, 1989 [1957], 19).

A Lara le extraña este título, lo que implica que no debía de conocer la comedia de Lope de Vega que lleva casi el mismo nombre: *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón,* comedia con personajes alegóricos, que es en parte un auto sacramental. En la pieza, Colón va a América a llevar el cristianismo y extirpar la idolatría. En el primer acto intervienen los personajes alegóricos "Imaginación", "Idolatría" y "Providencia". La comedia explota también el tema, muchas veces repetido en la literatura, de la "carta-espía". La supervivencia en la tapa de un cuaderno de comparsa del título de esa pieza —apologética y edificante en su forma inicial— y el hecho de que la representen junto con "La muerte de Atahuallpa", indica que en una época más o menos lejana existieron lazos estrechos entre ella y la "conquista espiritual andina" que proseguía la iglesia católica.

Recientemente, Beyersdorff (1997) publicó una pieza corta, o auto, que formaba el segundo acto de la representación en Crucero, al mismo tiempo que es el tercer acto de "La muerte de Atahuallpa", constituyéndose así una trilogía. Esta pieza lleva un título parecido al que señala Lara: *Segundo acto. Descubri-*

miento de América y viajes de Cristóbal Colón. Crucero de Belén, Oruro, 1952. Sin embargo, el contenido no tiene nada que ver con la pieza de Lope: no es sino un supuesto monólogo de Colón, con una pedante y aburrida exposición descriptiva de su vida y viajes, que no excusa lugares ni fechas y que parece sacada de algún moderno libro de historia. No podemos saber si en cierta época fue la misma a la que se refiere Lara, aunque nos parece probable que así fuese. Si tiene alguna relación histórica con la comedia de Lope o con un resumen de ella, habría que suponer que, después de representarse durante muchos años la pieza de Lope completa o incompleta, el proceso teatral se habría interrumpido por algún motivo. Alguna prohibición, la pérdida del cuaderno, algún cambio de orientación ideológica en la dirección de la comparsa u otro suceso puede haber movido al "capitán" de la comparsa a modificar él mismo el texto o a pedir a algún escribiente un nuevo texto, que sería el texto actual, muy alejado de la tradición.

Todas aquellas interconexiones entre las representaciones de las piezas que acabamos de señalar y las de "La muerte de Atahuallpa" muestran, por lo menos, que la Iglesia consideraba que esta pieza satisfacía las normas católicas, de la misma manera que lo hacían las cuatro comedias históricas en las fiestas de Potosí, a las que se refiere Arzáns de Orsúa y Vela.

Relaciones internas entre las piezas de la trilogía

Es visible que, en ciertos casos, hubo traslados de ciertos pasajes de una pieza a otra, o de un texto del mismo cuaderno a otro. Por ejemplo, la parte inicial de "La muerte de Atahuallpa" en el que el rey de España envía a Pizarro a visitar al rey del Perú (parte que no se encuentra en el texto de *Kanata*), que parece haber sido elaborada a base de la primera página del texto de *Cautivo*, de Crucero de Belén (Beyersdorff 1997, 289). En *Cautivo* se manifiesta la cortesía caballeresca del rey infiel para con el enemigo religioso, lo que se conforma con la ética y la estética medievales y la maurofilia literaria renacentista en España. El Rey Turco de *Cautivo* exclama: "— ¿Quien es aquel hombre que viene con tanto imperio?" Le contesta el 'Vasallo': "— Señor es uno de los hombres de los paises [sic] de Francia" (ibíd.). Salta a la vista que "paises" es un error del copista y que el texto correcto debía rezar: "pares"[10]. Pues bien, un pasaje comparable se encuentra en el principio de *Conquista* de tal modo que podemos preguntarnos si la escena en la que el rey de España da las órdenes a Pizarro

---

[10] Se trata evidentemente de "Los doce pares de Francia", pieza que sigue representándose actualmente en ciertos lugares del Perú y de Mesoamérica.

existió en la versión primeriza de la pieza o no. Otro detalle que se halla al principio de *Debate* (26 b) sugiere que también puede tratarse de un vestigio procedente de una de esas piezas antiguas. El rey de España le dice a Pizarro: "Marchad, marchad al castillo donde os aguarda". Lohmann Villena (1941, 35, nota 3) señala que en las antiguas representaciones teatrales que se daban por Corpus en la Plaza Mayor de Lima, "recibían en aquel tiempo el nombre de *castillos*, aquellas plataformas montadas sobre ruedas (llamadas rocas en Valencia), encima de las cuales se representaban las piezas dramáticas"[11]. La mención de "castillo" en *Debate* con este sentido sugiere que la pieza tiene antecedentes coloniales.

2. Lo católico en el drama de "La muerte de Atahuallpa"

El coro de las ñustas

En este drama, el coro equivale más o menos a lo que era en el teatro de los antiguos griegos y romanos. No toma parte en la acción, pero la comenta de vez en cuando, expresando sentimientos, emitiendo juicios o tantos consejos acerca de lo que ha sucedido o va a suceder. Se asemeja también al "coro de los ángeles" del teatro sacro español, manifestando la voz y las advertencias del Cielo, de Dios, de la Virgen, el Bien, la Providencia o la Moral Cristiana. En varios autos sacramentales aquella voz se anuncia con la mención "música" o "cantan".

Encontramos lo equivalente en el coro de las ñustas de "La muerte de Atahuallpa". Fuera de algunas tiernas y eróticas expresiones de las ñustas como esposas del rey —a las que aludiremos luego—, el coro de las princesas aconseja a los incas acogerse a la protección de la Virgen. Las ñustas intervienen con mayor o menor frecuencia, según las piezas (por ej. nueve veces en *Debate*).

Antes de empezar a actuar, el coro de las ñustas, en nombre de la comparsa, ofrece la representación a la Virgen María. En *Conquista*, el coro califica a la Virgen de "Madre de todas nuestras desgracias" (86), siendo claro que "madre" no significa aquí "causante" de las desgracias, sino "madre a la cual podemos acudir para que nos consuele de todas nuestras desgracias".

---

[11] En las representaciones de moros y cristianos en Sevilla, por Corpus, se llamaba "castillo" a una estructura de madera con torre, cubierta de tapices. Cf. el interesante comentario de Caillavet sobre esta cuestión (1997, 166s.). Parece que, por extensión, "castillo" vino a designar el lugar de la escena o de la plaza atribuido a uno, o a cada uno, de los dos bandos opuestos. También aparece el "castillo" en los dramas peruanos de Atahuallpa (Iriarte Brenner *et al.* 1985, 111, 123s.).

La resurrección del Inca

En la misma pieza, después de la muerte del Inca, las ñustas piden a Cristo rescucitarlo: "Señor eterno, al joven poderoso Inca, hazlo rescucitar" (ibíd., 100). ¿Debemos ver en esta frase, con Balmori (ibíd., 45) y Wachtel (1976, 71s.), una señal de mesianismo autóctono, o al contrario un intento eclesiástico de recuperación de la creencia indígena en la posible resurrección del Inca (tema aludido en ciertas crónicas)?, puesto que el ruego se dirige a Dios, ¿no es más conveniente opinar que aquel ruego se funda solamente en la creencia en la resurrección cristiana de los cuerpos? Debió ser así en el texto eclesiástico primitivo, que el texto de la pieza de Kanata parece haber conservado en este pasaje. Pero en este caso hay informaciones que obligan a constatar en ciertos casos, en ciertas circunstancias, un interesante fenómeno de reinterpretación indígena.

En Tiahuanaco, la relación del "baile de Inca" —que se representó hasta los años de 1900 o 1910— ofrecía la siguiente escena descrita por Mildred Merino:

> las dos ñustas, esposas del Inca, [...] contaban que "Pizarro había muerto a Atahualpa con su 'escopeta'". Las *ñustas* pegaban a Pizarro y destrozaban su propia ropa, llorando. Entonces, para que resucitase *Atahualpa*, decían al Kolawa: —Colocad munachu, Kurit munachu (quiere Ud. plata, quiere Ud. oro). El Kallawa contestaba: "Quiero plata y oro". Entonces de noche, sacaban a Atahualpa con una cuerda, y preparaba el *Kalawaya* un bracero. Sobre él ponía una bosta (excremento seco) de burro, después soplaba 'el cuello' del Inca, quien se levantaba resucitado. El Kallawaya ha ganado oro y plata, y las ñustas van al lado de su Inca agradeciendo al Kallawaya (Vellard/Merino 1954, 116s.).

Es claro que esta escena no tiene nada que ver con las fuentes católicas. Wachtel, como Balmori, a propósito de la resurreción del Inca en el teatro andino, se refiere a una información de Vellard/Merino, e invoca la emergencia en este pasaje de la resurrección del Inca de un mesianismo fundado en una adecuación simbólica con el mito de Inkarrí (mito que habían dado a conocer Josafat Roel Pineda y José María Arguedas, por los años de 1956). La fuente completa de la referencia debe ser ésta, que reproducimos aquí. Constatamos que no sugiere mesianismo alguno. Después de ese episodio, el Atahuallpa teatral de Tiahuanaco, como los demás, debía ser muerto al final, sin ninguna oportunidad de resurrección terrestre. Esta escena de la resurrección se injerta en una variante del episodio del rescate, al que aluden todas las piezas. También tiene importancia el papel del mago-visitante kollawaya.

Sin embargo, la resurrección mágica del Inca descrita aquí puede y debe tener relación directa con el mito de Inkarrí. Nos acordamos de que Adolfo F. Bandelier, ya en 1910, publicó en su libro *The Islands of Titicaca and Koati*, una versión del mito de Inkarrí, que había recogido justamente en esa misma zona, parece que los campesinos de Tiahuanaco, habían adaptado esta tradición al "baile del Inca" que todavía se representaba por esa fecha.

Una incongruencia solamente aparente

Hay algo que, a primera vista, parece una incongruencia cronológica y cultural. Primo Inca, familiar del rey, invoca a Cristo, exclamando:

> Ah, Padre Salvador, hoy es tu día/ ¿qué cosa linda estás haciendo en ese tu asiento rojo?/ ¿qué estrella estás alumbrando? En este tu día, en este tu día/ a nosotros los hijos del Inca con la devoción que le tenemos,/ danos tu bendición y la gracia para entrevistarme con esos enemigos barbudos rojos (*Conquista*, 96).

¿Creía el autor que los incas tenían creencias cristianas antes de que los invasores españoles las hubiesen importado? ¿Es explicable que la pieza represente a incas con creencias cristianas antes de que pudiesen conocer y recibir la fe? ¿Cómo explicar semejante anacronismo? Este no es un caso aislado. Hay otro pasaje análogo, en el que se pide al Inca rogar a la Virgen María, y otro también en *Relato* (1997, 337 y 338-141), en el que Huáscar invoca a la Virgen de la Candelaria. Al final de la pieza de Challacoyo, el mismo personaje, Wascar, quiere dedicar su vida al Dios cristiano, etc. En "La muerte de Atahuallpa", la devoción de los incas a la madre de Dios es un hecho básico y esto prueba que lo que nos parece incompatibilidad cultural y anacronismo son rasgos introducidos consciente y voluntariamente en las piezas.

Se ofrecen las explicaciones siguientes: por ese medio, el autor quiso insinuar en la mente de los espectadores indígenas que el culto cristiano (y en este caso, marial) ya existía en tiempo de los incas. Sería una manera hábil de borrar el pasado politeísta, de recuperarlo en pro de la religión cristiana como hecho consumado, dando el problema de la conversión por resuelto. Para ello se prescinde de la dimensión diacrónica, se pasan por alto las etapas culturales de la evolución cronológica y de la verosimilitud histórico-cultural, que no debía importar mucho al público. Así se aprovecha el prestigio de los incas en favor del catolicismo. Semejante técnica evangelizadora, que también puede acudir al mito de un precristianismo incaico, es análoga a la que Pachacuti Yamqui utilizó sistemáticamente en su *Relación* (1993). Este es un elemento más que nos lleva

a suponer que la pieza primitiva y genérica de "La muerte de Atahuallpa" debió ser concebida por algún eclesiástico.

También en *Debate* encontramos manifestaciones de la devoción de los incas por la Virgen. El coro de las ñustas sirve de mediador entre los incas y María. Se dirige al Inca: "Inca, caminemos, cantando/ a nuestra madre primerísima./ Ya solamente ella como madre, oh Inca,/ alguna cosa nos anunciará" (38 b). Aquel anuncio debe de ser el de la Redención. A propósito de *Debate*, Teodoro Meneses, su editor, constata lo mismo en su presentación: "El argumento muy sencillo se basa en una invocación o queja directa del coro de las ñustas, a nombre del pueblo quechua, a la Virgen María por la muerte del Inca Atahuallpa" (ibíd., 25). Vemos que, en este caso, "el pueblo quechua" no designa solamente a los campesinos y mineros que presencian el drama, sino también y de manera ahistórica, a los mismos incas.

Vanidad e impotencia de los poderes mágico-religiosos de los incas

Los poderes mágico-religiosos de los incas son ineficaces. Todas las variantes cuentan con el personaje del mago y adivino Huaylla Huisa, a quien los incas piden resolver por sus medios mágicos lo que ellos no pueden aclarar. Este, a pesar de que, en sueño, vuela por los aires a presenciar la llegada de los españoles en la Costa y vuelve a relatarla, goza de visión sobrenatural a distancia, pero al andar se le traban los pies, todo lo cual recuerda al "Astrólogo que se deja caer en un pozo" de La Fontaine (lib. II, fábula XIII). Es capaz de ver y entender lo que pasa a lo lejos, pero no sabe lo que es la carta que tiene ante los ojos. En *Conquista* (90), asustado por los invasores vistos en sueños, quiere desaparecer:

> Por estas chincanas [laberinto] me voy a entrar, por esta tierra me voy a hacer tragar, bajo este cerro me voy a ocultar; voy a hablar digo, y esta lengüita mía no más se me ata; me voy a mover, digo, y este hermoso cuerpito mío se pone a crujir; quiero andar no más y no puedo, porque estos mis pies se traban.

Pretende volar, pero no sabe gobernar su lengua ni su cuerpo, fracasa lamentablemente en la prueba de la escritura al no saber despejar el enigma, lo que delata la ineficacia del mago y de su magia en asuntos de importancia vital. La denuncia de la religión autóctona, aunque implícita, es aquí clara. En otros casos es más explícita. En *Relato*, se subraya la incapacidad del gran mago de los incas. Huáscar constata: "ni siquiera el tan poderoso y de tan gran sabiduría [Huaylla Huisa] no [sic] puede calcular ni averiguar esta hojita blanca" (Beyersdorff 1997, 319, 72). Las contradicciones del mago llevan consigo la crítica de

la impotencia de sus poderes, cuando él se encuentra con los invasores, representantes del Dios cristiano.

En *Kanata* (139), se dice que Rey Inca da órdenes al sol y a la luna; empero, no es capaz de salvarse a sí mismo.

Algunas de las piezas incorporan también en su texto el episodio del encuentro de Atahuallpa y Valverde en Cajamarca. La pareja Inca-mago se encuentra con la pareja Pizarro-Valverde. Se oponen la ignorancia, ingenuidad, ternura y fragilidad de los incas a la brutalidad, potencia, y superioridad técnica de los españoles. Sobre todo, contrastan la religión falsa y fracasada de los incas con la religión española del "verdadero Dios". Vemos el fin de un rey, de su imperio y a su pueblo desesperado. Todo ello evoca el tono de las lamentaciones bíblicas acerca de la desgraciada suerte del pueblo de Israel. Se desprende la impresión de que los incas deben sucumbir ante la fatalidad, mientras que los españoles gozan de la ayuda de algo misterioso, que no puede ser sino la Providencia divina.

El pecado de los incas

En la pieza de*Kanata*, el coro dice dos veces: "Todo está oscuro como una nube de tormenta", lo que evoca la tradición cristiana del oscurecimiento del cielo en el momento de morir Cristo. Al principio, en su dedicatoria de la pieza a la Virgen, el coro había anunciado el triste e irremediable suceso, el desastre: "En esta triste vida y en la otra/ a ti, madre de Dios, acudiremos/ y de nuestros pecados/ día y noche lloraremos" (ibíd., 135). En estos versos, se opone la "triste vida" (cf. la imagen bien conocida del "valle de lágrimas") de este mundo a la felicidad sobreentendida de la vida eterna. Los pecados, debidos al hecho de adorar al Sol, padre del Inca, y a la Luna (adoración mencionada en las piezas), debidos también a la práctica de la magia ilustrada por Huaylla Huisa, sólo se pueden redimir con llantos de arrepentimiento. Del mismo modo, en lo que se refiere a los españoles, en *Conquista* se puede apreciar que, aparte del dominico Valverde, también Pizarro invoca a la Virgen. Responde al Rey de España: "Se cumplirán sus órdenes, mi Majestad. [...] Ea pues Señora, muéstratenos propicia y préstanos valor para tratar con este gentilisimo [sic] anunciando al soberano Dios *auxilium christianorum*" (*Conquista*, 88). Esto tiene por consecuencia implícita que la victoria española debe atribuirse a la voluntad y ayuda de la Virgen, y la derrota de los incas a sus cultos idolátricos.

Castigo divino de la idolatría y de la poligamia del Inca

En la pieza de *Kanata*, se oponen el politeísmo inca y la predicación cristiana. Los soldados españoles dicen que vienen a buscar oro. El fraile Valverde, que los acompaña, rectifica: "No, hemos venido para enseñarles a conocer el verdadero Dios" (*Kanata*, 139). Así se introduce la tradición literaria del Requerimiento de Cajamarca. Huaylla Huisa responde a Valverde, defendiendo los cultos idolátricos de los incas: "En nuestros templos está nuestro dios, el Sol de oro y nuestra diosa, la Luna de plata, pero hay que besar el suelo para acercarse a ellos" (ibíd.). Replica el fraile: "Nosotros solo nos arrodillamos ante Nuestro Señor Jesucristo, la Virgen y sus Santos" (ibíd.).

Como hemos dicho anteriormente, el coro de las ñustas, que es la voz del Cielo y de la Iglesia, representa con su lamento el carácter precario y transitorio de las cosas humanas, de los grandes poderes y de los grandes imperios, lamentando los pecados de los incas: "y de nuestros pecados día y noche lloraremos" (ibíd., 135). Aquí, el pecado, al que el texto no aludió anteriormente, no puede ser otro que el del politeísmo. Por adorar a dioses de oro y de plata, los incas cometieron el pecado de idolatría contra Dios, y como la idolatría consiste en quitar a Dios la adoración que se le debe para entregarla a los falsos dioses, es éste uno de los pecados más graves.

Otro pecado que comete el Inca, sobreentendido —aunque ostentado por la presencia en la comparsa de varias de sus esposas ("imillas")— fue la poligamia. Las ñustas, además de su misión cristiana, son las esposas y concubinas del rey. En *Conquista* (91), se mezclan contradictoriamente el homenaje de la Primera Ñusta a la Virgen y el amor sensual que las otras expresan a su amante, Rey Inca, celebrando ciertas partes de su cuerpo:

Ñusta 2: Ese tu lindo pelo, Inca, como hilo de oro peinado.
Ñusta 3: Esa tu linda boca, Inca, como una flor de rosas reventada.
Ñusta 4: Esos tus lindos ojos, Inca, esplendor del mediodía.
Ñusta 5: Esos tus lindos dientes, Inca, tienes como si fueran perlas puestas.
Ñusta 6: Esa tu linda cintura, Inca, como una faja ceñida.
Ñusta 7: Ese tu lindo pie, Inca (casi en rededor no más ha andado).

A primera vista, se podría pensar que esos versos manifiestan el amor físico, poco compatible con la moral cristiana, y que por consiguiente refuerzan la imagen del rey polígamo y pecador. Sin duda en parte es así; sin embargo, no tienen origen autóctono andino. El modelo estructural y temático podría buscarse, clásicamente, en Petrarca o en los "blasons du corps féminin", que puso de moda Clément Marot. Sin embargo, no fueron estos los que debieron de servir al poeta de modelo. El autor de estos versos eróticos debió inspirarse directamente en la

Biblia, en el simbólico "Cantar de los cantares" (5, 10-15), donde la amante alaba las partes del cuerpo del amante:

> Mi amado es blanco y rubio,/ Señalado entre diez mil./ Su cabeza como oro finísimo;/ Sus cabellos crespos, negros como el cuervo./ Sus ojos, como palomas junto a los arroyos de las aguas,/ Que se lavan con leche, y a la perfección colocados./ Sus mejillas, como una era de especias aromáticas, como fragantes flores;/ Sus labios, como lirios que distilan mirra fragante./ Sus manos, como anillos de oro engastados de jacintos;/ Su cuerpo, como claro marfil cubierto de zafiros./ Sus piernas, como columnas de mármol fundadas sobre basas de oro fino.

La utilización literaria de un texto bíblico era un acto lícito para la Iglesia, aunque la adaptación no contuviese el mismo simbolismo que el modelo.

El presagio o "pronóstico" de la muerte del rey y del fin del imperio

Al empezar la pieza, Huaylla Huisa anuncia los tristes acontecimientos que siguen. Huaylla Huisa, mago politeísta del rey idólatra y polígamo, es elegido por Dios para anunciar un designio de la Providencia. Esto está conforme con una teoría teológica del siglo XVI español según la cual Dios puede expresar su voluntad por intermedio de algún servidor del "Enemigo", o sea, del demonio. Si consideramos en conjunto los pecados de idolatría invocados o sugeridos en los textos, si tenemos en cuenta los silencios debidos a la desaparición presumible en el transcurso del tiempo de trozos de texto, encontramos en las piezas esta propuesta latente: Dios debe castigar esos tremendos pecados de idolatría y poligamia, y el invasor que viene con el monje y la Cruz es justamente el instrumento del castigo y de la justicia de Dios[12].

---

[12] Todo lo anterior demuestra hasta la saciedad que la Iglesia, los valores católicos y el proyecto de integración religiosa del público indígena marcan y empapan los textos de las piezas que hemos examinado. Por eso, sorprende leer que, a pesar de evidencia tan contundente, Wachtel afirme que: "nunca podría interpretarse la obra andina [de "La Muerte de Atahuallpa"] como una reconciliación entre indios y españoles y como una glorificación del cristianismo" (1976, 78, nota 36). Semejante juicio, tan contrario a la realidad, se explica en parte por haber el autor utilizado la *Tragedia del fin de Atahuallpa* de Lara como material de estudio y haber hecho caso omiso a los textos de las representaciones tradicionales.

II. Médula y fuentes del drama

Incomprensión oral e imposible desciframiento

No les habrá pasado desapercibido a los lectores que la escena más notable de las piezas es la de "la carta": la escritura es un enigma mortal para los incas, pero la razón de ser de esa escena es también en gran parte un enigma para el crítico.

A primera vista, es obvio que la tradición histórica del encuentro de Cajamarca, y dentro de ella del episodio del "libro" presentado al Inca por el dominico Vicente de Valverde, tiene algo que ver con la escena del desciframiento imposible de la carta que encontramos en el teatro popular de "La muerte de Atahuallpa". Algunas de las piezas que conocemos se refieren a la actuación histórica de Valverde, en algunos casos al Requerimiento y hasta ciertas veces a la intervención del intérprete Felipillo.

Pero la escena del enfrentamiento del Rey Inca con la escritura en Cajamarca —según la tradición creada por las crónicas— y la escena de la escritura en el teatro son estructural y dramáticamente diferentes. En Cajamarca, Atahuallpa toma el libro que le presentan, lo mira y/o lo "escucha" y al poco rato lo rechaza con altivez y desdén; ese "sacrilegio" —según la reacción que las crónicas atribuyen a Valverde— es la señal del ataque. El cronista Francisco de Xerez —secretario de Pizarro— escribe que Atahuallpa examinó el libro: "no maravillándose de las letras ni del papel como otros indios, lo arrojó cinco o seis pasos de sí" (1985, 111). Xerez establece así una diferencia entre la reacción aristocráticamente desdeñosa del Inca (reacción que forzosamente debieron imitar los príncipes que rodeaban al rey) y la reacción de "los indios del común". No hay noticia de que el Rey Inca ni tampoco los príncipes se hubiesen humillado ante el mensaje del libro acompañado por el Requerimiento del Papa y del rey de España, que según varios cronistas expuso Valverde.

Extraña actitud de los incas ante la carta

En la escena de la carta, el autor —o los autores— hace que la reacción del Inca y de los príncipes sea muy diferente, que no encontramos en la tradición historiográfica. El Atahuallpa del teatro no rechaza la carta del rey de España con el orgullo y el desdén manifestados por el Atahuallpa de Cajamarca, sino que, al contrario, la recibe y examina con la humildad de una persona que se coloca en posición de inferioridad con respecto al invasor. El rey deja que el gran mago la muestre sucesivamente a todos los príncipes, suplicándoles que intenten descifrarla. Uno no puede sino preguntarse por qué Atahuallpa siente ansiedad y angustia por la interpretación de algo que no conoce, que no tiene por qué saber que se debe "leer". El público y los lectores saben que esto es una

carta y que una carta se puede y se debe leer. Pero ni Rey Inca ni sus familiares, que ignoran el sistema de la escritura occidental, tienen por qué saber que se trata de un mensaje escrito, porque ni él ni sus príncipes entienden ni, lógicamente, deben de entender lo que dice Almagro en español al entregar la carta. Lógicamente, tampoco los incas deberían pasarse tanto tiempo mirando y remirando el papel, porque deberían sentir (sin necesidad de comprender las palabras) que si pierden el tiempo en el imposible intento de desciframiento y en los juegos que consisten en multiplicar las imágenes analógicas que les sugieren los signos de la escritura[13], excitarán la impaciencia y la ira de los soldados españoles, aumentando el peligro y atrayendo la catástrofe que se cierne sobre ellos.

Algún o algunos co-redactores de las piezas, que sin duda percibieron la inverosimilitud de la situación, hicieron como si Huaylla Huisa hubiese entendido que debía entregar la carta al rey, como si ambos hubiesen comprendido que era un mensaje, un ultimátum al que era urgente responder. Esta comprensión de hecho por parte de los incas, mientras los españoles se indignan porque éstos no entienden su idioma, es una necesidad teatral.

Debemos constatar, pues, que la escena dramática del desciframiento de la escritura no tiene nada que ver con la tradición histórica del episodio de Cajamarca y que obedece a otra lógica estructural. En la carta llevada por Almagro se encuentran y suman dos aspectos distintos, uno, que es el signo (y solamente el signo) de un ultimátum comparable al Requerimiento de Cajamarca, aunque el ultimátum es expresado oralmente por Almagro y no en la carta misma; el otro, es la ansiosa e inexplicable curiosidad e insistencia de los incas por descifrar la escritura.

---

[13] Se trata de un procedimiento culto que se vuelve pronto juego literario: para designar un objeto nuevo, desconocido del entorno natural o cultural, que por su apariencia o función se asemeja al objeto extranjero al que se quiere dar nombre, se le da el nombre de éste. Este era el mismo mecanismo conceptual de los conquistadores, que llamaban "mezquitas" a los templos y "carnero" a la llama. Cornejo Polar, tratando de esta misma escena del desciframiento de la escritura, captó muy bien su carácter artificial, literario: "Estos ejercicios de 'lectura', en los que los signos gráficos remiten a lo que pudiera ser su origen o a los elementos naturales que semejan representar, o simplemente a similitudes formales, tienen —como es obvio— una dimensión puramente ficticia, casi inverosímil en relación al momento y a los hechos en que se incluyen. Esto genera un espacio de ambigüedad". Observa también: "tampoco debe pasarse por alto el hecho de que incluso las metáforas claves, como papel = *chala* (hoja de maíz), no dejaron ningún rastro en el léxico quechua ni colonial ni moderno. Son pues, en este sentido, figuras literarias que funcionan sólo dentro de esta textualidad y en relación con su espacio imaginario" (1991, 188).

Tres núcleos situacionales y temáticos heterogéneos

Podemos constatar ahora que las piezas bolivianas fueron compuestas principalmente a partir de tres centros de interés con dos núcleos anecdóticos diferentes, que se mezclaron con más o menos acierto según desconocidas vicisitudes históricas:

A - Un núcleo temático pertenece a la tradición histórica. De ella proceden los siguientes elementos: los soldados españoles, Pizarro, Almagro, Valverde y a veces Felipillo; el tema del ultimátum (Requerimiento), el de la presentación del "libro" o de la escritura; la misión evangelizadora de España, la prisión del Inca, el tema del rescate, el de la muerte del Inca por los españoles.
B - Otro núcleo concierne personajes, situaciones y temas que no tienen nada que ver con la tradición histórica. El escenario es la corte del Inca, el ambiente es palaciego. El Inca no está sólo, sino rodeado de los príncipes. Entre ellos está el gran mago y adivino que introduce el tema del presagio infausto al que debe corresponder y suceder el cumplimiento fatal, de acuerdo con los datos históricos del primer núcleo. También intervienen las princesas, esposas del Inca polígamo, que forman el coro. La curiosidad angustiada, el afán y tesón por descifrar la escritura pertenecen a este núcleo. Todo esto constituye una parte medular de la pieza cuyo origen parece, a primera vista, difícil de identificar.
C - Las implicaciones católicas forman otro núcleo importante. A él debemos vincular el (segundo) papel de las princesas —o ñustas— que invocan el pecado de los incas, anuncian los designios de Dios, la posibilidad de redención, así como la función mediadora de la Virgen.

Hasta ahora la razón de ser del núcleo B y el hecho de que contradice al núcleo A, no se explican, creando por lo mismo una especie de enigma. Pero el enigma se despeja si acudimos a los documentos que vamos a mencionar: la fuente del núcleo B se encuentra en la Biblia y en el teatro religioso español.

"La muerte de Atahuallpa" y la fuente bíblica

El modelo del núcleo B es "La escritura en el muro" en el *Libro de Daniel,* 5. Copiamos los siguientes párrafos que evocan el banquete nupcial de Belsasar (o Baltasar), rey de Babilonia:

1. El rey Belsasar hizo un gran banquete a mil de sus príncipes, y en presencia de los mil bebía vino.
2. Belsasar, con el gusto del vino, mandó que trajesen los vasos de oro y de plata que Nabuchodonosor su padre había traído del templo de Jerusalén, para que bebiesen en ellos el rey y sus grandes, sus mujeres y sus concubinas.
4. Bebieron vino, y alabaron a los dioses de oro y de plata, de bronce, de hierro, de madera y de piedra.
5. En aquella misma hora aparecieron los dedos de una mano de hombre, que escribía delante del candelero sobre lo encalado de la pared del palacio real y el rey veía la mano que escribía.
6. Entonces el rey palideció, y sus pensamientos lo turbaron, y se debilitaron sus lomos, y sus rodillas daban la una contra la otra.

7. El rey gritó en alta voz que hiciesen venir magos, caldeos y adivinos; y dijo el rey a los sabios de Babilonia: cualquiera que lea esta escritura y me muestre su interpretación, será vestido de púrpura, y un collar de oro llevará en su cuello, y será el tercer señor en el reino.
8. Entonces fueron introducidos todos los sabios del rey, pero no pudieron leer la escritura ni mostrar al rey su interpretación.
9. Entonces el rey Belsasar se turbó sobremanera, y palideció, y sus príncipes estaban perplejos.
10. La reina, por las palabras del rey y de sus príncipes, entró a la sala del banquete, y dijo: Rey, vive para siempre. no te turben tus pensamientos, ni palidezca tu rostro.
11. En tu reino hay un hombre en el cual mora el espíritu de los dioses santos, y en los días de tu padre se halló en él luz e inteligencia y sabiduría, como sabiduría de los dioses; al que el rey tu padre, oh rey, constituyó jefe sobre todos los magos, astrólogos, caldeos y adivinos [...].
12. [...] Llámese, pues, ahora a Daniel, y él te dará la interpretación.
[Llaman al profeta Daniel].
15. [El rey a Daniel:] Y ahora fueron traídos delante de mí sabios y astrólogos para que leyesen esta escritura y darme su interpretación; pero no han podido mostrarme la interpretación del asunto.
16. Yo pues, he oído de tí que puedes dar interpretaciones y resolver dificultades. Si ahora puedes leer esta escritura y darme su interpretación, serás vestido de púrpura, y un collar de oro llevarás en tu cuello, y serás el tercer señor en el reino.
17. Entonces Daniel respondió y dijo delante del rey: tus dones sean para tí, y da tus recompensas a otros. Leeré la escritura al rey, y le daré la interpretación. [...]
23. [...] diste alabanza a dioses de plata y oro, de bronce, de hierro, de madera y de piedra, que ni ven ni oyen, ni saben; y al Dios en cuya mano está tu vida, y cuyos son todos tus caminos, nunca honraste.
24. Entonces de su presencia fue enviada la mano que trazó esta escritura.
25. Y la escritura que trazó es: *Mene, Mene, Tekel, Uparsin*.
26. Esta es la interpretación del asunto: *Mene*: Contó Dios tu reino, y le ha puesto fin.
27. *Tekel*: Pesado has sido en balanza, y fuiste hallado falto.
28. *Peres*: Tu reino ha sido roto, y dado a los medos y a los persas.
29. Entonces mandó Belsasar vestir a Daniel de púrpura, y poner en su cuello un collar de oro, y proclamar que él era el tercer señor del reino.
30. La misma noche fue muerto Belsasar rey de los caldeos.
31. Y Darío de Media tomó el reino, siendo de sesenta y dos años (Dn 5).

Comparación del relato bíblico con "La muerte de Atahuallpa"

En el texto de Daniel y en "La muerte de Atahuallpa", encontramos las mismas situaciones y las mismas circunstancias básicas. En ambos casos, un rey politeísta y polígamo, rodeado de los príncipes, recibe un mensaje escrito, misterioso e incomprensible. Sospecha inmediatamente que ese mensaje es vital para él y los suyos, pero como no consigue entenderlo, pide con ansiedad a los príncipes que intenten descifrarlo. Estos lo intentan pero tampoco son capaces de entenderlo. Son presa de angustia e inquietud. Pocas horas después, de acuerdo con un presagio sobrenatural, el rey es muerto y los invasores se apoderan del reino.

Las diferencias son las que exponemos a continuación. En Dn 5, el rey sabe que el mensaje es escritura, porque conoce el uso de la escritura, mientras que el Rey Inca no sabe lo que es. En Dn 5, el presagio aciago se confunde con el mensaje y Dios es quien lo escribe, mientras que en "La muerte de Atahuallpa", el mago y adivino es quien lo expresa al principio de la pieza.

En la Biblia, Daniel es el intérprete del mensaje de Dios. En la pieza, no hay quien pueda interpretar la escritura, solamente hay pocos y muy breves comentarios de Almagro-Pizarro, o eventualmente de Felipillo acerca del ultimátum (resultante del entronque con el núcleo A). Se anuncia el mismo castigo, pero no se puntualiza tan claramente que se trata del castigo de Dios, aunque sí se tienen en cuenta todos los factores providenciales, aludidos en las piezas. Aquel castigo es evocado, en particular por las ñustas.

El papel de Daniel tiene un equivalente, aunque distinto, en "La muerte de Atahuallpa", procedente del núcleo A. En el drama, el que lleva —además del mensaje del rey— el mensaje de Dios, es Pizarro o Almagro (o "el embajador" en *Debate*), a veces Valverde. Pero el rey no le pide aclaración del ultimátum, ni puede pedirla porque no lo entiende.

En la composición de la pieza, la fuente histórica del episodio del "libro" en Cajamarca viene a cruzarse con la fuente bíblica de Dn 5, y sin duda también con otra fuente histórica, que transmite la idea del presagio que anuncia la catástrofe del rey y del reino. El tema del presagio de Dios (que, según opiniones teológicas del siglo XVI, puede ser formulado por adivinos paganos) aplicado al caso de los incas, se encuentra en el capítulo XV del libro IX de los *Comentarios Reales de los Incas*, del Inca Garcilaso. Al fin del reinado de Huayna Cápac, se vieron en el cielo

> señales prodigiosas que escandalizaron mucho a los *amautas*, que eran los sabios de aquella república, y a los hechiceros y sacerdotes de su gentilidad; los cuales, como tan familiares del demonio, pronosticaron no solamente la muerte de su Inca Huayna Capac, mas también la destrucción de su real sangre, la pérdida de su reino y otras grandes calamidades y desventuras que dijeron habían de padecer todos ellos en general y cada uno en particular (1963, 354 a).

El mismo Huayna Cápac anunció:

> También sabemos que se cumple en mí el número de los doce Incas. Certifícoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que nuestro padre el sol nos ha dicho, y ganará nuestro imperio y serán señores de él (ibíd., 354 b).

A esto, se suman las señales que, también según Garcilaso, anunciaron la muerte del mismo Atahuallpa:

> le dijeron, que entre otras señales que el cielo mostraba, era una gran cometa verdinegra poco menos gruesa que el cuerpo de un hombre y más larga que una pica, que de noche parecía, como la vieron poco antes de la muerte de su padre Huayna Capac. Atahuallpa se escandalizó mucho de oírlo; y habiéndose certificado de los españoles que tambien hablaban sobre ella, les pidió licencia para verla; y como la hubiese visto y notado, se puso muy triste y no habló ni conversó más con nadie como solía [...]: —yo estoy certificado que mi muerte será muy presto, que así me lo ha dicho esta cometa, porque otra como ella se vió pocos días antes que mi padre muriese (Garcilaso 1960, lib. I, cap. XXXIV, 64 b-65 a).

Para elaborar este pasaje, Garcilaso parece haber utilizado el capítulo LXV de la *Crónica del Perú,* de Cieza de León. Según los informantes de Cieza, la noche en que los españoles prendieron a Atahuallpa, vieron en el cielo una señal verde "tan grüesa como un brazo y tan larga como una lanza de jineta" (Cieza de León 1984, 201). Sacaron al Inca para que la viese. Entonces dijo: "Quando mi padre Guaynacapa murió, se vio otra señal semejante a aquella" (ibíd.). En cuanto al personaje de Huaylla Huisa, adivino que en la pieza anuncia los sucesos aciagos, parece un cruce literario del mago mayor de Belsasar con los adivinos garcilasianos de la corte de Huayna Cápac (que habían pronosticado —renovando así el mismo "pronóstico" anterior del Inca Viracocha— la venida de los extranjeros y la destrucción del imperio) y los de Atahuallpa. Es presumible que para elaborar la profecía de Huayna Cápac, el propio Garcilaso se inspiró directamente en el relato bíblico del *Libro de Daniel* y que, después, como acabamos de ver, transfirió el anuncio misterioso de la muerte del Inca, de Huayna Cápac a Atahuallpa. El autor primitivo del drama, buen conocedor de la obra de Garcilaso, podía así peruanizar el ejemplo del rey caldeo. Igualmente, los "hechiceros y sacerdotes" que interpretan las "señales prodigiosas" para el Inca en los *Comentarios*, sufren, en la pieza, un proceso de individualización. El mago o hechicero es Huaylla Huisa, personaje tal vez sugerido por el Villa Omo del *Ollantay*.

El ofrecimiento de las joyas, los dioses de oro y de plata

Otro dato importante del relato de Daniel se ha utilizado en los textos del teatro con cierta modificación. En el § 7, exclama Belsasar: "Cualquiera que lea esta escritura y me muestre su interpretación, será vestido de púrpura, y un collar de oro llevará en su cuello, y será el tercer señor del reino". En el § 17, ofrece lo mismo a Daniel en el caso de que éste consiga descifrar la misteriosa escritura. A ese ofrecimiento responde Daniel: —"Tus dones sean para ti, y da tus recompensas a otros".

Este diálogo fue trasladado a la "Muerte de Atahuallpa" con los siguientes cambios. El Rey Inca ofrece objetos personales —por ej. su serpiente de oro, su *champi* de oro—, no a cambio del desciframiento correcto de la escritura sino a cambio de su vida. Es que en las piezas, el autor parece crear una relación dramática entre el éxito o el fracaso del desciframiento y la vida de Atahuallpa, relación que no se halla en el relato de Daniel. El otro cambio es que Pizarro desempeña el papel de representante desinteresado de Dios, papel que asumía Daniel en el relato. Semejante desinterés de Pizarro por el oro parecería un absurdo en el texto, si no se aclarara y explicara por la fuente bíblica, de la que procede directa o indirectamente. Así podemos leer en *Debate*:

> Rey Inca: ¿Qué...? ¡Mi pobrecito Huiracocha, ya no te molestes demasiado! Aquí está mi hacha de oro. Y aquí están mis dos culebras de oro, esos también voy a dártelos. Pues no me quites la vida. Pizarro responde: Ha [sic], hombre tenaz, hombre bárbaro, entended que yo no vengo a quitarte tus riquezas, yo vengo enviado de mi amo Rey de España para conducirte preso (37).

En Dn 5, 3, leemos que el rey de Babilonia y los suyos "alabaron los dioses de oro y de plata". En Dn 5, 23, el mismo Daniel le dice al rey: "diste alabanza a los dioses de plata y oro". Un autor eclesiástico primitivo debió de transferir esos ejemplos metálicos de culto idolátrico a los incas, poniendo en boca del mago Huaylla Huisa: "En nuestros templos está nuestro dios, el sol de oro y nuestra diosa, la luna de plata" (*Kanata*, 139).

Otra fuente del teatro religioso de "La muerte de Atahuallpa": *La cena del rey Baltasar*

Es presumible que *Daniel* no fuese la única fuente, ni tampoco la primera, del núcleo B. Debemos recordar y considerar también una pieza de teatro que se inspiró en el relato bíblico. Se trata de uno de los autos sacramentales de Calderón de la Barca, *La cena del rey Baltasar*, representado por primera vez en

1634. Baltasar, como lo hemos dicho, es otra forma de Belsasar. El argumento del auto se inspira en Dn 5:

La escena es en la corte de Babilonia. El rey Baltasar, junto con su desposada Idolatría, su querida Vanidad, su servidor Pensamiento y los príncipes, está celebrando sus bodas. Anteriormente, Daniel, hebreo refugiado, había amenazado a Baltasar con "la mano de Dios", por la vida que éste llevaba y porque no reconocía ni adoraba al verdadero Dios. Pero el rey no le hacía caso. Durante el banquete, de repente estallan truenos y una mano escribe letras misteriosas en el muro:

Baltasar
................No sé, no sé
lo que escribe con el dedo;
porque no habiendo dejado
tres breves rasgos impresos,
otra vez sube la mano
a juntarse con el cuerpo.
Perdido tengo el color,
erizado está el cabello,
el corazón palpitando
y desmayado el aliento.
Los caracteres escritos,
ni los alcanzo ni entiendo,
porque hoy es Babel de letras
lo que de lenguas un tiempo.

Vanidad
Un monte de fuego soy.

Idolatría
Y yo una estatua de hielo.

Pensamiento
Yo no soy monte ni estatua,
más tengo muy lindo miedo.

Baltasar
Idolatría, tú sabes
de los dioses los secretos.
¿Qué dicen aquellas letras?

Idolatría
Ninguna de ellas acierto,
ni aún el carácter conozco.

Baltasar
Tú, Vanidad, cuyo ingenio
ciencias comprendió profanas
en magos y en agoreros,
¿qué lees? di. ¿Qué lees?

Vanidad
Ninguna
se da a partido a mi ingenio;
todas, todas las ignoro.

Baltasar
¿Qué alcanzas tú Pensamiento?

Pensamiento
¡a buen sabio lo preguntas!
Yo soy loco, nada entiendo.

Idolatría
Daniel, un hebreo que ha sido
quien interpretó los sueños
del árbol y de la estatua,
lo dirá.

Daniel
Pues oid atentos:
Mané dice que ya Dios
ha numerado tu reino.
Tecel, y que en él cumpliste
el número, y que en el peso
no cabe una culpa más.
Fares, que será tu reino
asolado y poseído
de los persas y de los medos.
Así la mano de Dios
tu sentencia con el dedo
escribió, y esta justicia
la remite por derecho al brazo
seglar (Calderón 1926, 104-106).

El autor primitivo de "La muerte de Atahuallpa" debió inspirarse primero en el auto de Calderón y luego en el relato de Dn 5. Vemos que *La cena del rey Baltasar* sirvió de modelo, en particular a la escena de la escritura en el drama de Atahuallpa. La actitud inquieta de Baltasar en la escena en que pide a Idolatría y a Vanidad que le expliquen la escritura misteriosa de la pared (vv. 1437-1446) tiene eco directo en el teatro andino.

Esta escena sugirió a un autor primitivo de "La muerte de Atahuallpa" los ruegos repetidos y sucesivos de Huaylla Huisa o del Inca a cada uno de los príncipes para que intentasen resolver el enigma de las letras. Es significativo que casualmente en *La cena*, el rey solicita primero la ayuda de su querida Idolatría y que ese mismo papel es desempeñado en "La muerte de Atahuallpa" por el mago Huaylla Huisa, representante por antonomasia de la idolatría de los incas. Cambiando solamente "Idolatría" por "Huaylla Huisa", el Rey Inca habría podido decir, como Baltasar: —"Huaylla Huisa, tú sabes/ de los dioses los secretos./ ¿Qué dicen aquellas letras?"

Conclusión

Es cierto que las piezas bolivianas de "La muerte de Atahuallpa" fueron y son todavía representadas por actores indígenas ante un público en gran parte indígena. Es igualmente cierto que un número importante de los actores figuran como incas de la corte de Atahuallpa y hablan en quechua. Es asimismo verdad que los sucesos históricos escenificados evocan un episodio particularmente trágico de la historia, susceptible de provocar en el público compasión y adhesión étnicas y culturales por la triste suerte de los vencidos. Finalmente es también acertado que ninguna de las distintas versiones de las piezas lleva nombre de autor.

Debido a semejantes características es explicable —hasta cierto punto— que aquellas representaciones hubiesen suscitado y sigan suscitando en algunos o en muchos la ilusión de que los textos de la pieza tienen origen incaico y datan de la época de la Conquista.

De hecho, sucedió con el *Atahuallpa* lo mismo que con el *Ollanta*. La crítica, conmovida por un fervor incaísta y obcecada por las apariencias incaicas de las representaciones, dio el problema por resuelto en favor de la tesis del origen incaico. Pero la investigación no debe fiarse de las apariencias ni entregarse a ímpetus sentimentales. Después de someter los textos al estudio analítico y comparativo, hemos comprobado que, en realidad, esas representaciones no tienen, en su parte medular, origen incaico. Hemos visto que no transmiten ni reflejan la "visión de los vencidos" sino la visión de los vencedores, o mejor dicho, algunas de las visiones de los vencedores.

Como lo muestra el análisis, los textos no proceden de la tradición autóctona sino, en su esencia, de fuentes judeocristianas, del teatro religioso español, del pensamiento católico evangelizador y edificante, de las crónicas y de los libros basados en ellas, lo que sugiere que el núcleo temático inicial pudo ser elaborado por algún eclesiástico quechuista. Fuera de esto, no se puede pasar por alto muchas de las variantes, evidentemente añadidas y en contradicción manifiesta con el acervo conceptual del drama inicial. Esas variantes secundarias —que no se examinan aquí aunque merecen un estudio detenido— se pueden atribuir a épocas posteriores de la Colonia en las que habían cesado las intervenciones eclesiásticas en los textos. Algunas pueden identificarse con posturas ideológicas independentistas o indigenistas.

También se ha visto que, inspirándose en un auto sacramental y en la Biblia, el presunto autor primitivo pintó al Inca Atahuallpa como a un rey pagano objeto de la venganza de Dios por el pecado de idolatría y poligamia, mientras que otros elementos de los textos —tal vez de otra procedencia eclesiástica—, situándose en una perspectiva ahistórica, atribuyen creencias cristianas a los incas. Además de hacer intervenir a los indígenas como incas en las fiestas cristianas, el injertar retrospectivamente el cristianismo en la religión incaica fue sin duda una medida hábil de edificación. Con esa táctica, el autor —o los autores— provocaban la simpatía identitaria del público andino por la totalidad de lo actuado y expresado en la representación, confundiéndose así en la misma aceptación y adhesión el mensaje cristiano y el mensaje sociohistórico.

Anexo

"La ruina del imperio inga" (Potosí ¿1555?) y el drama actual

Según el cronista Arzáns de Orsúa, esa comedia bilingüe se representó durante las importantes fiestas de Potosí del año de 1555, por los "primeros patrones [de la villa], Cristo Nuestro Señor sacramentado, la Santísima Virgen en su purísima Concepción y el Apóstol Santiago" (1965, I, lib. IV, cap. I, 95). El resumen del argumento indicado por el cronista corresponde más o menos al de las piezas que nos interesan aquí:

> representóse en ella la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron de Atahuallpa, 13° inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los españoles en los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca (Arzáns 1965, I, lib. IV, cap. II, 98 a y b).

Algunos han discutido la fecha de 1555. Manuel Burga (1988, 180 y ss.) la juzga demasiado temprana por la importancia y el lujo de la fiesta. Thierry Saignes (1990, 638-642) le responde que hubo en el Perú fiestas con mascaradas, "invenciones", desfiles, etc., ya muy poco tiempo después de la Conquista y cita en particular las brillantes fiestas de Potosí del año 1601. Creemos que ambos están en lo cierto. Se sabe que en Lima, desde 1553, hubo festejos con danzas, invenciones y partición de los gremios —como es el caso en la fiesta descrita por Arzáns (cf. Lohmann Villena 1941, 7). También sabemos que en Potosí, en el año 1601, hubo fiestas suntuosas en las cuales se representaron comedias edificantes con incas —por lo menos en español—, en las que tomaron parte actores indios y españoles, como consta por el viaje de Diego de Ocaña. Sin embargo, es presumible que Arzáns, autor de una crónica organizada con distribución del material histórico por años, haya colocado la descripción de una suntuosa fiesta religiosa del siglo XVI o principios del XVII en un año que le quedaba vacío y falto de noticias. Semejante proceder era un truco usado con cierta frecuencia por los antiguos autores de anales, o de crónicas (en el sentido primitivo de la palabra). Lewis Hanke ha demostrado que, justamente, Arzáns era poco de fiar en cuanto a la exactitud de sus fuentes y que practicaba a menudo "la técnica de la superposición" (1965, xcii y ss.). Sobre esta cuestión, remitimos también al certero análisis de Ares Queija[14].

Señalaremos un detalle que nos parece abonar la tesis de "la fecha abusiva". Arzáns resume de la manera siguiente el argumento de la tercera comedia histórica representada en aquellas fiestas:

> [La tercera comedia fue] las tragedias de Cusi Huáscar, 12° inga del Perú: representóse en ella [...] el levantamiento de Atahuallpa her-

---

[14] Copiamos el párrafo siguiente: "En lo relativo a los Andes la primera referencia conocida es considerada un poco dudosa, por provenir de una crónica muy posterior a los hechos narrados. Se trata de la *Historia de la villa Imperial de Potosí*, escrita por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela a partir del año 1705 hasta el de 1736, basándose —según él— en fuentes históricas anteriores. El problema consiste en que no se han hallado las obras de cuatro de los autores a los que dice estar siguiendo (Antonio de Acosta, Bartolomé de Dueñas, Pedro Méndez y Juan Pasquier), ni tan siquiera probar si estas personas existieron realmente o más bien se trata de una ficción histórica utilizada por Arzáns para autorizar su propia obra. La riqueza de detalles con la que, sin embargo, describe algunas fiestas hace pensar que o bien se está basando en fuentes anteriores o bien está proyectando hacia el pasado fiestas que él mismo vio. Entre ellas figuran las que —según él— organizaron los moradores y autoridades de aquella villa el año 1555 para celebrar la paz que siguió a la derrota de Francisco Hernández Girón ante las tropas realistas y para entablar como patronos de la villa al Santísimo Sacramento, a la Virgen de la Concepción y a Santiago Apóstol" (Ares Queija 1992, 239).

> mano suyo, aunque bastardo; la memorable batalla que estos dos hermanos se dieron en Quipaypan, en la cual y de ambas partes murieron 150.000 hombres; prisión e indignos tratamientos que al infeliz Cusi Huáscar le hicieron; tiranías que el usurpador hizo en el Cuzco quitando la vida a 43 hermanos que allí tenía, y muerte lastimosa que hizo dar a Cusi Huáscar en su prisión. La cuarta, fue la ruina del imperio inga (Arzáns 1965, I, lib. IV, cap. II, 98 a).

Estas alusiones a las "tiranías" de Atahuallpa son típicamente garcilasianas. La cifra de 150.000 muertos no la hemos encontrado sino en *La Historia del Perú*, de Diego Fernández y en los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso, en un pasaje tomado por el Inca casualmente de la *Historia* del Palentino según lo indica el propio Garcilaso:

> [Huáscar] vínose para Quipaypan (que es una legua del Cuzco) donde se dió la batalla; y aunque Guascar tenía mucha gente, al fin fué vencido y preso. Murió mucha gente de ambas partes, y fué tanta, que se dice por cosa cierta serían más de ciento y cincuenta mil indios; después que entraron con la victoria en el Cuzco mataron mucha gente, hombres, y mujeres, y niños (Garcilaso 1963, lib. IX, cap. XXXVII, 380 a)[15].

Si no existe otra fuente con la misma cifra, podremos decir que, puesto que Diego Fernández publicó su libro en 1571 y Garcilaso el suyo en 1617, parece dudoso que Arzáns (que en su obra explota bastante al Palentino y mucho más todavía a Garcilaso) hubiese hallado esos datos en otra fuente. De ser así, la fecha de la fiesta en cuestión y de la representación de las comedias históricas sobre los incas tendría que ser por lo menos posterior a 1571 y probablemente a 1617. Otro dato de Arzáns sugiere esta última fecha como punto de partida: es la mención, en "La ruina del imperio inga" de "los presagios y admirables señales que en el cielo se vieron antes que le quitasen la vida" (1965, I, lib. IV, cap. II, 98 a), tema ampliamente difundido por la *Historia general de Perú*.

Resumen de la pieza de Corocoro

Tal vez no sea del todo inútil reproducir aquí el resumen de "La muerte de Atahuallpa" de Corocoro registrado por Vellard/Merino (1954). Dice el texto:

En Corocoro, pueblo minero al este de La Paz, para la fiesta del Señor de la Exaltación de la Cruz (14 de setiembre) se baila el Inca o Rimac-inti, representa-

---

[15] Cf. el pasaje correspondiente en Fernández 1963, II, parte segunda, lib. III, cap. V, 82 b.

ción de la conquista del Imperio de los incas por Francisco Pizarro. Todos los personajes del baile son llamados incas, cualquiera que sea el papel que desempeñan. La fiesta dura tres días, 14, 15 y 16 de septiembre. El diálogo y los cantos son parte en aymara, parte en quechua, indicando las modificaciones populares locales hechas por los aymara a un texto quechua primitivo, probablemente del siglo pasado, con numerosas influencias modernas de los manuales de historia utilizados en las escuelas primarias de Bolivia[16].

El resumen siguiente ha sido dictado a nuestro amigo Aly de Szepessy por Néstor Cusi que representaba el papel de Atahualpa. Respetaremos en parte el estilo del informante:

1- Llegada al Perú de Francisco Pizarro y de Almagro acompañados por Frai Luce [Luque].
2- Atahualpa toma preso a Huáscar y se hace jefe del imperio.
3- Atahualpa escoge por esposas a tres mujeres del imperio que son (o se vuelven) diosas: Santa Elena, lluvia y relámpago; Santa Teresa o ñustacha, fuego, hambre y miseria; y Pachamama, plata, tierra y adoración a la luna. Estas tres mujeres dan tres hijos varones y tres hijas mujeres a Atahualpa: los Kori-amarus, que son "las escoltas de las diosas".
4- La guerra. Wila-Huiza, el inca rojo, uno de los incas, ve llegar en sueños "hombres con cabeza de gallo, con pies delgados y con barba con cola de caballo, hombres extraños nunca vistos en el imperio, levantando chispas y fuego". Wila-Huiza cuenta su sueño al Inca-primo, persona de confianza, y éste reúne a todos los incas para contarles este sueño extraño. Dice "Vienen por el mar hombres extraños a quitar la vida a nuestro querido Rey Inca Atahualpa y apoderarse de este gran imperio porque nosotros vivimos sobre el oro y plata; esto no permitiremos".
5- Atahualpa habla a todos los incas juntos: "Quieren apoderarse de este gran Imperio Incaico por las fabulosas riquezas, pero yo soy el único que manda aquí, y toda esta riqueza tiene que convertirse en nada. Con mi poder le he de hacer que toda esta riqueza entre en el corazón del cerro, y si sobra, que se vuelva en polvo, neblina y viento".
6- Mensaje de uno de los vasallos del jefe-inca [sic] de Pizarro. Atahualpa escucha y oye porque no sabe leer, dando vueltas al pergamino: "Miro de este lado y parecen los halcones de ñustacha [Santa Teresa], redondos y redondos; miro por este lado que está endado por hormigas; y por fin miro por este lado, parecen los ojos de 'cucurutas' [especie de ave]". Ahora sale la procesión de la Iglesia y Pizarro invita a Atahualpa para asistir a una ceremonia religiosa. Atahualpa cae preso.
7- Para libertar a Atahualpa los 12 otros incas (se trata ahora de 12 emperadores) hablan con Pizarro y ofrecen dos cuartos llenos de plata y otro con oro, tan alto como pueda alcanzar Atahualpa.
8- Pizarro manda una carta al rey de España, para preguntarle cómo debe morir Atahualpa. El rey contesta que debe ser quemado vivo. El padre Valverde se opone y dice que debe morir en la horca.
9- Muerte de Atahualpa (Vellard/Merino 1954, 118-120).

[16] El comentario (primer párrafo) parece proceder de Mildred Merino.

Bibliografía

Fuentes

La muerte de Atahuallpa

La Conquista de los españoles [*y el teatro indígena americano*]. 1955. Drama indígena bilingüe quechua-castellano. Texto transcrito por Ena Dargan. Traducción y edición de Clemente Hernando Balmori. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Debate de Incas. 1987. Edición de Teodoro Meneses. En: *Kuntur. Perú en la cultura* [Lima] 5.

Kanata. 1945. En: Unzueta.

Relato. 1997. En: Beyersdorff, 305-358.

Tragedia del fin de Atahuallpa. Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan. 1957. Monografía y traducción de Jesús Lara. Cochabamba: Imprenta de la Universidad.

Tragedia del fin de Atahuallpa. 1989. Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara. Ed. bilingüe. Buenos Aires/Quito/Cochabamba: Ediciones del sol/Los Amigos del Libro (Biblioteca de Cultura Popular).

Vellard, Jehan; Mildred Merino. 1954. *Études sur le Lac Titicaca*. VI. Bailes folklóricos del Altiplano. V. Bailes históricos. Paris/Lima: Institut Français d'Études Andines.

Otras fuentes

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé. 1965. *Historia de la Villa imperial de Potosí*. Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 tomos. Brown: Brown University Press.

Biblia, La Santa. 1960. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1612)... revisión de 1960. Nueva York: Sociedad Bíblica Americana.

Calderón de la Barca, Pedro. 1926. *Autos sacramentales*. Edición y notas de Angel Valbuena Pratt. Madrid: Ediciones de "La Lectura" (Clásicos Castellanos), vol. I.

Cervantes, Miguel de. s.a. *Teatro*. París: Sociedad de ediciones Louis Michaud.

Cieza de León, Pedro de. 1984. *Crónica del Perú. Primera Parte.* Introducción de Franklin Pease G.Y. Notas de Miguel Maticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fernández, Diego (el Palentino). 1963. *Historia del Perú.* 2 tomos. Madrid: Atlas (BAE 164-165).

Garcilaso de la Vega, Inca. 1963 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas.* Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Atlas (BAE 133).

—. 1960 [1617]. *Historia general del Perú (Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas).* Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Atlas (BAE 134).

Lope de Vega Carpio, Félix. 1980. *El nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón.* Edition critique, commentée et annotée par Jean Lemartinel et Charles Minguet. Paris: Presses Universitaires de Lille.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. 1993. *Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú.* Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima y Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos y CERA "Bartolomé de Las Casas".

Xerez, Francisco de. 1985. *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16.

Estudios

Ares Queija, Berta. 1992. Representaciones dramáticas de la Conquista: El pasado al servicio del presente. En: *Revista de Indias* 52, 195-196, 231-250.

Beyersdorff, Margot. 1997. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX).* La Paz: Plural Editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNSA.

Burga, Manuel. 1988. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Caillavet, Chantal. 1997. Festivals of the Northern Andes: Origins and Metamorphoses of Rituals of Agression. En: *Structure, Knowledge and Representation in the Andes. Studies presented to Reiner Tom Zuidema on the occasion of his 70th. Birthday.* Número monográfico del *Journal of the Steward Anthropological Society* [Urbana, Ill.] 25, 1-2, 143-178.

Chang-Rodríguez, Raquel. 1994. Cultural Resistance in the Andes and its Depiction in *Atau Wallpaj. P'uchukakuyninpa Wankan or Tragedy of Atahualpa's Death.* En: Francisco Javier Cevallos Candau (ed.). *Coded Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America.* Amherst: University of Massachusetts Press, 115-134.

Cornejo Polar, Antonio. 1991. El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el 'Diálogo' de Cajamarca. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 17, 33, 155-207.

Duviols, Pierre. 1974/1976. Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance. En: Georges Dumézil et P.D., *La princesse du village sans eau.* Tirada aparte del *Journal de la Société des Américanistes* 63, 153-198.

Iriarte Brenner, Francisco E., *et al.* (eds.). 1985. *Dramas coloniales en el Perú actual.* Estudio preliminar de Rogger Ravines, VI Congreso del hombre y la cultura andina. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Itier, César (ed.). 1995. *El teatro quechua en el Cuzco, tomo I. Dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla.* Lima: IFEA-CBC.

León Portilla, Miguel. 1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lira, Jorge A. 1944. *Diccionario Kechuwa-español.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1095.

Lohmann Villena, Guillermo. 1941. *Historia del arte dramático en Lima durante el virreinato. Siglos XVI y XVII.* Lima: Imp. Americana.

Millones, Luis. 1992. *Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino.* Lima: Ed. Horizonte.

Ocaña, Diego de. 1969. *Un viaje fascinante por la América Hispana del Siglo XVI.* Madrid: Stadium.

Saignes, Thierry. 1990. ¿Es posible una historia "chola" del Perú? Acerca de *Nacimiento de una utopía* de Manuel Burga. En: *Allpanchis. Para pensar el Quinto Centenario* [Cuzco] 2, 35-36, 638-642.

Unzueta, Mario. 1945. *Valle.* Cochabamba: Editorial La Epoca.

Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole.* Paris: Gallimard.

—. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.

—. 1977. *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570.* Hassocks/Sussex: Harvester.

Espectáculo, liturgia e ideología en un entremés dominicano del siglo XVI

Raquel Chang-Rodríguez

1. Introducción

El teatro y los sermones fueron en la época colonial las dos vías claves de comunicación masiva con un público de diferente procedencia étnica y cultural. Quienes primero se percataron de la efectividad del medio escénico para establecer una comunicación transcultural fueron los misioneros de las diferentes órdenes religiosas. En su celo catequético, buscaban la manera más idónea de llevar el dogma católico a los neófitos indígenas. La pantomima y el decorado, presentes en la escenificación de la historia sagrada, de la vida de santos, de los misterios de la fe, ofrecían una vía ideal para sobrepasar la incomunicación impuesta por el desconocimiento lingüístico. Con la ayuda de informantes indígenas y de misioneros familiarizados con las lenguas americanas, pronto se tradujeron a los idiomas nativos piezas religiosas en cuyas representaciones participaban actores indígenas, neófitos en la fe católica. En este proceso de traducción y representación para un público variado, las piezas europeas comienzan a dejar de serlo del todo. Los nuevos signos van marcándolas; y, asimismo, los espectadores americanos las reinterpretan y enriquecen con su propio bagaje, teñido por la particular coyuntura del encuentro y choque cultural[1].

Familiarizado con las representaciones teatrales peninsulares, más tarde el público español intentó por todos los medios a su alcance, representar los dramas y comedias más famosos en las principales capitales virreinales. Este hecho contribuyó a acrecentar el prestigio del teatro y el deleite en este arte de parte de espectadores diversos. Asimismo, estimuló la representación de dramas, sainetes y comedias, ya religiosos ya seculares, en las iglesias y procesiones, en palacios y corrales. Surge así un tipo de representación particular, cuyos controvertidos mensajes responden a la densidad cultural prevalente en Hispanoamérica colonial tanto como a los autores que los producen y al medio en el cual se los inserta.

El presente trabajo se ofrece como una contribución a: 1) decodificar la variabilidad de mensajes propuestos por la producción dramática en relación a

---

[1] Recordemos, por ejemplo, las celebraciones del Corpus Christi en Cuzco, o cómo el tema de la venta del alma al diablo es recogido en *El pobre más rico* y *Usca Paucar*, dos obras dramáticas peruanas escritas en quechua probablemente entre fines del siglo XVII y las primeras décadas de la próxima centuria.

sus receptores y a particulares coyunturas coloniales; y 2) a explicar cómo el sujeto colonial difumina o recompone el modelo para mostrar ciertas preocupaciones en modalidades de resistencia (parodia, sátira, irrisión) o de su autorreconocimiento e inserción a una cultura letrada. A través de esta lectura, se espera dar cuenta —aunque parcial— de los complejos matices de la producción dramática colonial; y, especialmente, traer al centro de la interpretación sus mensajes recónditos. Desde una perspectiva teórica, las ideas del antropólogo James C. Scott recogidas en *Domination and the Arts of Resistance* son particularmente importantes en esta aproximación. En este libro el autor aborda las relaciones entre diferentes grupos de poder y señala la presencia de dos tipos de códigos, el *public transcript* y el *hidden transcript*[2]. El primero abarca lo dicho públicamente por los diversos grupos; el segundo apunta hacia lo comentado en privado por un grupo porque no puede expresarlo en presencia del otro. Mientras el *hidden transcript* o código oculto del grupo dominado o colonizado critica al grupo dominador o colonizador, el de este último puede expresar, por ejemplo, el secreto fundamento de su dominio. Scott reconoce el deseo de grupos desposeídos de dar a entender su mensaje valiéndose de diversas estrategias. Son estas maniobras en su vertiente textual o escénica, las que más me interesan en este análisis.

2. El contexto histórico

Para llevar a cabo esta indagación comentaré un breve entremés escrito por el criollo Cristóbal de Llerena, presentado en la catedral de Santo Domingo con motivo de la celebración del Corpus Christi de 1588. En este sentido conviene recordar que el Caribe fue la primera frontera de transculturación americana. En efecto, la llegada de Cristóbal Colón a las Antillas inició un proceso de trasvase cultural cuyas señas pronto se hacen evidentes en diversos aspectos de la naciente personalidad caribeña. El rápido exterminio de la población nativa facilitó la imposición del patrón cultural hegemónico y de la lengua española prontamente matizada con vocablos taínos. Fundada en 1496, Santo Domingo, la capital de La Española, se convirtió en el centro de la expansión europea durante el "período antillano" de colonización. Allí se inauguraron las primeras escuelas e instituciones jurídicas, y allí funcionó la primera universidad de la zona, Santo Tomás de Aquino, cuya fundación autorizó Roma en 1538. De allí partieron las expediciones que iniciaron la conquista y colonización de Jamaica, Puerto Rico

---

[2] Un trabajo de Max Harris (1996) me llamó la atención a las posibilidades de esta obra y su aplicación al estudio del drama colonial.

y Cuba. También en Santo Domingo se hicieron los primeros repartimientos de la población indígena y se instituyó la encomienda; allí llegaron los primeros esclavos africanos.

Una vez terminado el período de explotación del oro alrededor de 1515, en Santo Domingo también se inició el cultivo de la caña y surgieron las primeras plantaciones azucareras con mano de obra esclava. Sin embargo, la preeminencia de esa capital no duraría. Después de la entrada española en México y Perú, muchos de los colonos abandonaron la isla en busca de las riquezas continentales; cuando, a mediados del siglo XVII, se inauguró el sistema de flotas, los barcos no hacían escala en la mal defendida Santo Domingo sitiada y tomada por Francis Drake en 1586. Asediada por piratas y bucaneros, abandonada por muchos de sus habitantes, ahogada económicamente por el sistema monopolista metropolitano, en perpetua espera del "situado", la colonia primada de América atravesaba una penosa etapa cuando, dos años después del ataque de Drake, Llerena presentó su entremés.

3. Cristóbal de Llerena, autor criollo

Pero, ¿quién es Cristóbal de Llerena, el criollo que dramatiza tal situación? El 16 de julio de 1588 don Alonso López de Avila, arzobispo de Santo Domingo, dirigió una carta a Felipe II en defensa de un Cristóbal de Llerena (aprox. 1540-1610), desterrado "como pícaro" a Río de la Hacha por haber escrito y presentado en la celebración de Corpus Christi de ese año (23 de junio de 1588) un "entremés" donde criticaba a las autoridades coloniales de la Española y se lamentaba de la desafortunada situación económica de la isla[3]. Gracias a esa quejosa carta descubierta y publicada hace algunas décadas (1921) por el erudito Francisco A. de Icaza, disponemos de someros datos biográficos sobre Llerena (autodidacta, músico, maestro, autor de poemas y comedias), sobre la puesta en escena del entremés comentado y del manuscrito de la obra misma, a saber la primera muestra de teatro colonial hispanoamericano compuesta por un criollo.

---

[3] Llerena no fue el primero en sufrir castigo por valerse del teatro para criticar a las autoridades coloniales. En 1574, el comediógrafo Fernán González de Eslava y algunos amigos suyos sufrieron prisión cuando el virrey de México, Martín Enríquez de Almansa, los acusó de criticarlo a través de un personaje cómico que apareció en la representación de un entremés atribuido a González de Eslava (Johnson 1989, 33).

4. El entremés dominicano

En la muy mencionada pero poco estudiada[4] pieza dramática figuran el bobo Cordellate, un gracioso, dos alcaldes, y cuatro personajes de raigambre clásica que intentan explicar la aparición y componentes de una figura estrafalaria representativa de esa colonia primada de América. Cordellate ha dado a luz un monstruo con cabeza de mujer, cuello de caballo, cuerpo de ave y cola de pez. José Juan Arrom señaló tempranamente que su antecedente lo encontramos en la *Epístola a los Pisones* (aprox. 13 A. de C.) de Horacio también conocida como *Arte poética* (1967 [1956], 36). Dentro de los parámetros propuestos anteriormente, nos interesa analizar la prosapia, conformación y significado de esa figura estrafalaria así como a los personajes clásicos convocados por Llerena para mostrar cómo el autor, a través de un discurso centrado tanto en la tradición misoginista como en la de redención religiosa, mira al polisémico endriago y a la heteróclita realidad colonial.

5. Los monstruos de Horacio y Llerena

En efecto, Horacio abre su *Arte poética* con el ejemplo del pintor que representa una hermosa cabeza femenina unida al cuello de un caballo; el artista cubre de plumas sus miembros y remata el cuerpo con una fea cola de pez. Este adefesio le sirvió al autor para ejemplificar cómo la falta de propiedad y el abuso de la licencia otorgada a poetas y pintores (Horacio 1978, 451), podía degradar el objeto artístico y desprestigiar a su creador. De esta epístola se deduce que Horacio veía la obra poética como un todo donde cada parte contaba y se integraba a una totalidad armoniosa.

En el entremés de Llerena, un jocoso diálogo entre el bobo Cordellate y el gracioso, sirve para explicar que el primero ha parido un monstruo aborrecible. Otro de los personajes, el Alcalde 2, reconoce la importancia de estos portentos puestos por Dios para el "aviso" de los hombres y por tanto pide la ayuda de cuatro agoreros clásicos, Edipo, Delio, Carpatio Proteo y Clario Calcas, para interpretar su significado y después actuar. Como recordamos, Delio Nadador o Apolo de Delos, es el dios griego de la belleza, de la luz, de la música, de la profecía; Carpatio Proteo es una deidad marina conocida por su capacidad para asumir diferentes formas y adivinar el futuro; Clario Calcas es otro famoso adivino y profeta griego; Edipo descifró el enigma de la Esfinge. Este último describe detalladamente al portento: "el rostro redondo de hembra, el pescuezo

---

[4] El estudio más completo es el de Julie Greer Johnson (1988) que lo ubica dentro de la tradición satírica y utópica.

de caballo, el cuerpo de pluma, [y] la cola de peje" (39)[5], calco del endriago horaciano pero con una nueva tara: su nacimiento americano. Añade Edipo que la propiedad de los cuatro animales integrantes del monstruo "se encierra en la mujer" (39) y pasa a afirmar la relación entre ambos, o sea, entre monstruo y mujer:

Es la mujer instable bola.
La más discreta es bestia torpe insana;
aquélla que es más grave, es más liviana,
y al fin toda mujer nace con cola (39).

Siguiendo este razonamiento, la rareza de su cola[6] situaría a la fémina en el reino animal, cercana a cuadrúpedos, aves y peces. Visto en su conjunto y teniendo en cuenta la alusión de Edipo a la "cola de peje", el monstruo nos remite asimismo a las sirenas descritas variadamente en la literatura clásica[7] y los antiguos bestiarios. Uno de estos, el *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformitá,* las describe con cuerpo femenino desde la cabeza hasta el ombligo, y cola escamosa que les permite nadar en las profundidades (42s., en Malaxecheverría 1989, 133). Otros bestiarios llamaban sirenas a serpientes aladas con la capacidad de correr y volar, y con una fuerte ponzoña (*De Bestiis* 244, en ibíd., 134), o las describen como seres mitad pez y mitad mujer, medio ave y medio mujer o medio caballo y medio mujer (*Bestiaris* 1, 79s., en ibíd., 137). En los bestiarios las sirenas están generalmente ligadas a la concupiscencia, al engaño, a la perdición masculina. En América la sirena o pez-mujer (Ilustración 1) también fue asociada con propiedades medicinales ligadas al deseo sexual, al poder del falo: una vez molidos y utilizados apropiadamente, el polvo de sus "tiernos" huesos o espinas se recomendaba para promover la castidad, inhibir el deseo sexual y causar la impotencia masculina (Danforth 1991, 29).

Para los propósitos de este análisis, uno de los aspectos de mayor interés tanto de las sirenas como del monstruo criticado por Horacio en su *Epístola a los Pisones* y del representado por Llerena en su entremés, es su carácter híbrido. El autor dominicano lo aprovecha para emblematizar en el endriago a la vario-

---

[5] Todas las citas —salvo indicación contraria— provienen de Llerena 1972, 37-40. Indicamos entre paréntesis el número de la página correspondiente.

[6] Se define como "la extremidad que los más de los animales, aves y peces tienen en el cuerpo [...] los quadrúpedos adornada de pelo, cerda o lana; los volátiles de pluma, y los aquátiles de escama" (*Diccionario de Autoridades*, 1990 [1726-39], 1).

[7] En su *Historia naturalis,* Plinio, basándose en Dinón, explica que el canto de las sirenas provocaba el sueño de quienes lo escuchaban; aprovechando estas circunstancias, las sirenas destrozaban a quienes habían encantado (1983, Libro X, lxx).



Ilustración 1: Pez-mujer americano "visto" en las costas de Brasil, Francesco Redi, *Experimenta circa res diversas naturales*, Amsterdam, 1675 (en: Danforth 1991, 129).

pinta sociedad colonial de Santo Domingo ya que su diversidad de facha y singularidad de origen es tal que ni los zahories se atreven a descifrar su naturaleza. Esta monstruosidad se patentiza al haber sido parido por un padre que lo rechaza como hijo y lo califica de "mal engendro" (38), así como también en el carácter presagiador del portento (40).

6. Las figuras clásicas y sus vaticinios

Para descifrar la naturaleza y el simbolismo tanto del monstruo como de la circunstancia que lo produce, salen a escena cuatro agoreros a los cuales los dos alcaldes interrogan. La intervención de estos administradores apunta hacia la ineficiencia de las autoridades coloniales, incapaces de resolver por sí mismas ni el enigma del monstruo ni el dilema del pueblo. Para entender ambos es necesario acudir a otro mundo: el clásico, representado aquí, en contraposición al colo-

nial, como fuente de orden y sabiduría a través de sus autoridades[8]. Pasemos pues a examinar los consejos de estos personajes clásicos.

En cuanto a las propuestas de los agoreros, Edipo, como se ha visto, asocia al monstruo con las malas cualidades de las mujeres; Delio lo hace con los elementos ateniéndose a sus cuatro componentes: pez, agua; pluma, aire; bestia, tierra; mujer, fuego. Más directas son las interpretaciones de Proteo y Calcas. El primero recuerda el nacimiento criollo del portento y lo homologa a "nuestra república", o sea, a la sociedad dominicana deformada por cuatro cosas: 1) "mujeres descompuestas"; 2) "caballos de cabeza"; 3) las "plumas de escribanos, letrados y teólogos" y 4) "maestres y capitanes de naos" (40). "¿Qué entendéis [por] caballos de cabeza?", pregunta Delio. A lo cual responde Proteo:

> Como hay toros de cabeza, hay también caballos de cabeza y caballos de ingle; de estos postreros no se trata agora; solo digo caballo de cabeza, porque a este monstruo le nace de la cabeza el caballo (40).

Si bien son obvias las críticas a las mujeres, al estamento legal, al grupo eclesiástico y a los capitanes de naos[9] asociados con el contrabando, intriga la mención de "caballos de cabeza". El *Diccionario de Autoridades* explica que "caballo" era el nombre usado para designar "el tumor o apotegma que se hace en la ingle, procedido por bubas" (1990, II, 9) y de ahí "caballo de ingle". Como "cabeza" también se usa para designar al Rey y a los "personajes que presiden en consejos, juntas y otras funciones" (ibíd., 19), entonces "caballo de cabeza" podría referirse a los funcionarios que tan pobremente gobiernan la colonia, presentes en la puesta en escena del entremés y fácilmente reconocibles por el público. Vista de este modo, la "cabeza" de la colonia caribeña integrada por los más encumbrados administradores, estaría enferma, tocada por un tumor, infectada de pus y, por tanto, para "curarla" habría que extirparlar. Como tal mensaje no se le escaparía al variado público presente en las celebraciones del Corpus Christi, de ahí el furor de las autoridades coloniales contra Llerena.

Por su parte, la interpretación de Calcas nos remite a la constante amenaza de los piratas —Drake había tomado Santo Domingo en 1586—; a las

> prevenciones que debemos tener, porque mujer, caballo y plumas y pece quiere decir que las mujeres se pongan en cobro y se aparejen

---

[8] El final de la obra, donde el Alcalde 1 posterga la discusión y resolución para el próximo cabildo, presenta otra crítica a las autoridades.

[9] La asociación del "pescado" (40) con maestres y capitanes de nave y el alto costo de sus fletes y cargas, es una crítica directa al sistema monopolista.

> los caballos para huir, y alas para volar y naos para navegar, que podrá todo ser menester (40).

Asimismo, este adivino menciona el nacimiento del monstruo bajo los signos de Marte y Piscis; al primero lo asociamos con la guerra y las artes marciales; al segundo, por su naturaleza dual, con la destrucción y la regeneración. Tal vínculo no podía haberles pasado desapercibido a los espectadores, incluyendo las "cabezas" de la colonia. La mala administración de estos últimos causaría el conflicto (Marte) y la autodestrucción contradictoriamente propiciadores del cambio, de la regeneración— o sea, la dualidad sugerida por el signo astral de Piscis.

7. El Corpus Christi y los "dos cuchillos"

De las cuatro figuras clásicas, tres (Edipo, Delio y Calcas) asocian al monstruo con la liviandad y pasión femeninas que conducen a la lujuria, al placer sexual vedado por la Iglesia por carecer de un propósito reproductivo, en fin, al pecado. Esta asociación no pudo menos que traer a la mente de los espectadores la Tarasca (Ilustración 2). Esta figura típica de las fiestas del Corpus Christi en la Península era representada por una mujer sentada en un dragón o "sierpe" que, desde los comienzos del siglo XVI, encabezaba la procesión, como si huyera. Mientras la sierpe podía aludir a varias cosas (la idolatría, la Bestia del Apocalipsis, el Dragón de Siete Cabezas), la Tarasca representaba la lujuria, el pecado original. Su fuga simbolizaba el triunfo de Cristo sobre las fuerzas del pecado ejemplificadas por el monstruo de Leviatán; así, la huida de la Tarasca reafirmaba y emblematizaba el triunfo de la Eucaristía (*Diccionario de Autoridades* 1990 [1726-39], III, 227; Zuidema 1994, 48). Que la Tarasca pasó a América lo comprueban las menciones a esta tradición en las descripciones de las celebraciones del Corpus Christi en varias ciudades del continente (Ares Queija 1984, 457).

Visto en este contexto el monstruo de Llerena conlleva una amenaza y un mensaje concitados por el simbolismo de la Tarasca. Este mensaje puede resumirse así: para resolver los problemas de La Española, es necesario un cambio espiritual y moral fundamentado en el sacrificio personal y las enseñanzas cristianas. La Iglesia, a través de sus buenos representantes, entre los cuales sin duda se halla el criollo Llerena, es la institución idónea para guiar al pueblo, incluyendo a las "cabezas", y así efectuar un cambio. A esta regeneración ya aludió el adivino Calcas al concitar el signo de Piscis, secreto símbolo de identi-

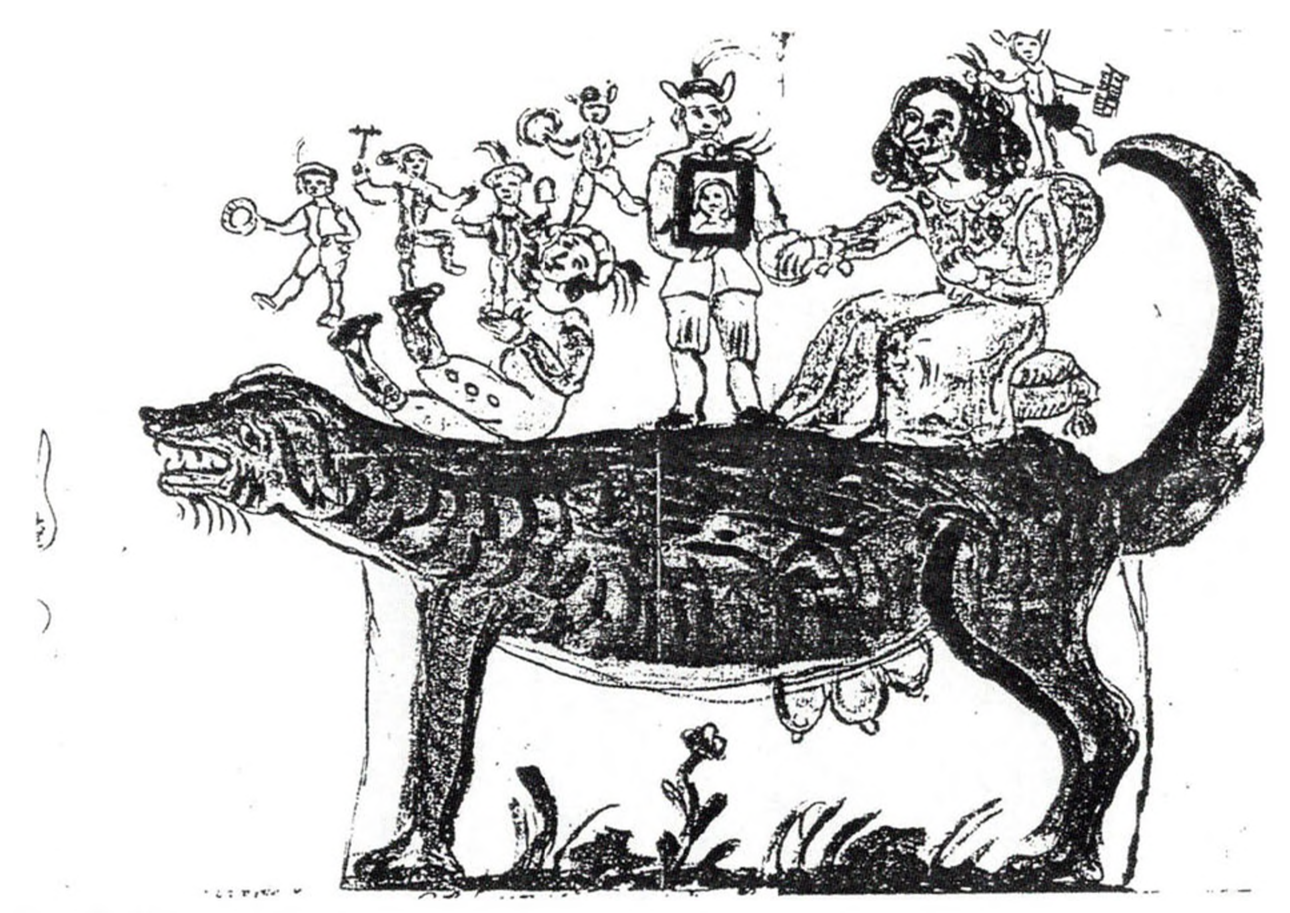


Ilustración 2: Representación de la Tarasca en una procesión madrileña de 1668 (en: Zuidema 1994, fig. 8).

dad entre los antiguos cristianos esperanzados también en la llegada de una nueva era propiciada por la venida del Mesías y sus enseñanzas. La amenaza estaría dirigida a quienes no se comprometan al cambio; éstos, como la Tarasca, serán derrotados por el ejército de Cristo; y, como ella, estarán en perpetua fuga y serán condenados a las hogueras del infierno.

Si seguimos esta línea de argumentación es fácil entender por qué las "cabezas" coloniales se sintieron tan amedrentadas por el breve entremés. Se enojaron tanto como para apresar, sin licencia de superiores eclesiásticos, a su autor, arriesgar un conflicto con la curia y desestabilizar el balance entre la corona y la cruz. Esta actuación, tanto como las atrevidas insinuaciones de la obra, reflejan las luchas entre los "dos cuchillos" —el Estado y la Iglesia— que marcarían la época colonial. Estas tensiones permearon las representaciones dramáticas por ser el teatro la tradicional "caja de resonancia" de las inquietudes sociales.

8. La desarticulación del monstruo

Pero volvamos ahora al monstruo para estudiar sus componentes en un nivel simbólico. Aunque su cabeza femenina tradicionalmente se ha asociado con la liviandad, y el caballo con la violencia y la pasión, y la cola con las provocativas sirenas, tanto la cola como las plumas del monstruo pueden pautar otros derroteros. En efecto, las plumas también se asocian a los pájaros que, como los ángeles, simbolizan la riqueza de la imaginación y la elevación espiritual; la cola, como ya se ha visto, está ligada a las sirenas y sus tentaciones, pero también al pez que puede llevarnos a la vida profunda, a un mundo soterrado más allá de las apariencias—, a la regeneración concitada por el símbolo zodiacal de Piscis (Cirlot 1981 [1962], 106s.). Así, la hibridez del monstruo, la extrañeza que precipita su rechazo, conlleva, junto a los códigos misógino y religioso, otro de esperanza y perfeccionamiento.

Si a lo anterior añadimos los deseos del Alcalde 2 de "reparar" bien en el adefesio, la pregunta del Alcalde 1: "¿Qué hay que reparar en un parto de un simple?" (40), y que en una de sus acepciones el verbo reparar implica corregir o enmendar en el sentido moral (*Diccionario de Autoridades* 1990 [1726-39], III, 577), la presencia y conformación del endriago adquieren nuevas resonancias. En efecto, como responde el Alcalde 2, "Muchas veces simples y borrachos paren cosas dignas de consideración" (40). Así, el monstruo que Llerena incorpora a su entremés con el aparente propósito de deleitar y enseñar a los asistentes a las festividades del Corpus Christi en Santo Domingo en 1588, no es únicamente calco del adefesio que Horacio juzga tan impropio. El del dramaturgo dominicano demanda nuestra atención: es digno de consideración porque espejea la rareza de la sociedad colonial, diversa en su nacimiento americano y localiza-

ción periférica, heterogénea racial y culturalmente, pero cuyos reclamos, como el mismo monstruo, son dignos de atención. En efecto, debemos preocuparnos por el endriago pues tal y como connota el signo de Piscis convocado por uno de los agoreros y también por los "reparos" de los alcaldes, éste emblematiza la regeneración posible, la corrección de los errores y por tanto las posibilidades de crear un espacio más perfecto —en Santo Domingo, en América— con cabida para todos, incluyendo el monstruoso otro.

Al darle otra vuelta de tuerca a este proceso de desarticulación del monstruo, vemos, proyectándose desde las oquedades del discurso, la heterogeneidad como posibilidad, el código cristiano como norma, la contradicción de la homogeneización impuesta por el centro imperial. Así, el temprano entremés de un criollo dominicano atisba la realidad desde otra perspectiva— la de un sujeto colonial que expone erradas prácticas y propone, desde el espacio dramático, otro modo de accionar. Para comunicar masivamente sus ideas, acude a la tradición clásica, a la cultura popular, a la dramaturgia religiosa. La apropiación de parte de Llerena de tradiciones tan diversas para mostrar complejos problemas —en este caso de Santo Domingo—, muestra la densidad cultural que caracteriza, aun tempranamente, a las letras coloniales. Todo ello denota asimismo la perspicacia y preparación de esos primeros escritores criollos que, desde una ardua encrucijada cultural, no vacilaron en aprovechar el saber europeo para dar apremiante cuenta de la otredad americana.

Bibliografía

Ares Queija, Berta. 1984. Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú. En: *Revista de Indias* 44, 174, 445-463.

Arrom, José Juan. 1967 [1956]. *Historia del teatro hispanoamericano. Epoca colonial.* México: De Andrea.

Chang-Rodríguez, Raquel. 1994. Colonial Voices of the Hispanic Caribbean. En: A. James Arnold (ed.). *A History of Literature in the Caribbean: Hispanic and Francophone Regions.* Philadelphia: John Benjamins, I, 112-137.

Cirlot, Juan Eduardo. 1981 [1962]. *A Dictionary of Symbols.* Traducción de Jack Sage. New York: Philosophical Library.

Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.* Lima: Horizonte.

Danforth, Susan. 1991. *Encountering the New World 1493 to 1800.* Introductory Essay by William H. McNeill. Providence: The John Carter Brown Library.

Diccionario de Autoridades. 1990 [1726-39]. Edición facsimilar. 3 vols. Madrid: Gredos.

Harris, Max. 1996. Indigenous Theatre in Sixteenth Century New Spain. En: *Colonial Latin American Review* 5, 2, 236-251.

Henríquez Ureña, Pedro. 1936. *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*. Buenos Aires: Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires.

—. 1960. *Obra crítica*. Editada por Emma Susana Speratti Piñero. Prólogo de Jorge Luis Borges. México: FCE.

Horacio. 1978 [1926]. *Satires, Epistles and Ars Poetica*. With an English Introduction by Henry R. Fairclough. Cambridge: Harvard University Press.

Icaza, Francisco A. de. 1921. Cristóbal de Llerena y los orígenes del teatro en la América española. En: *Revista de Filología Española* 8, 2, 121-130.

Johnson, Julie Greer. 1988. Cristóbal de Llerena and His Satiric *Entremés*. En: *Latin American Theatre Review* 22, 1, 39-45.

—. 1989. Fernán González de Eslava. En: Carlos A. Solé; Maria Isabel Abreu (eds.). *Latin American Writers*. New York: Scribner's, I, 33-37.

—. 1993. *Satire in Colonial Spanish America. Turning the New World Upside Down*. Austin: University of Texas Press.

Llerena, Cristóbal de. 1972. *Entremés*. En: Carlos Ripoll; Andrés Valdespino (eds.). *Teatro hispanoamericano. Antología crítica*. New York: Anaya, 37-40.

Malaxecheverría, Ignacio (ed.). 1989. *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela.

Moya Pons, Frank. 1977. *Historia colonial de Santo Domingo*. Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra.

Pasquariello, Anthony M. 1977. The Seventeenth-Century Interlude in the New World Secular Theater. En: Raquel Chang-Rodríguez; Donald A. Yates (eds.). *Homage to Irving A. Leonard*. East Lansing: Latin American Studies Center of Michigan State University, 105-113.

Plinio. *Natural History [Books 8-11]*. 1983. Traducción de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Zuidema, R. Tom. 1994. Guaman Poma between the Arts of Europe and the Andes. En: *Colonial Latin American Review* 3, 37-85.

El predicador censurado: Bartolomé Badillo y la Inquisición de Lima

Pedro Guibovich Pérez

En la cuaresma de 1624, los inquisidores de Lima invitaron al agustino Fray Bartolomé Badillo a predicar en la capilla del Tribunal. Como solía suceder cuando se trataba de una ceremonia religiosa de importancia, la elección del predicador no fue una cuestión librada al azar. Catedrático y teólogo, Badillo gozaba, entre sus contemporáneos, de gran reputación como orador[1]. Su sermón trató de la formación intelectual de los teólogos en el Perú. La audacia o, en todo caso, la novedad de algunas de las tesis del autor no dejaron de asombrar a los asistentes al punto que el inquisidor decano Andrés Juan Gaitán solicitó al predicador hacer un sumario de ellas con la finalidad de examinarlas con detenimiento. Este era usualmente el primer paso en el procedimiento seguido por la censura inquisitorial. Posteriormente, el texto fue enviado a Madrid con la intención de ser estudiado por los calificadores del Consejo de la Suprema. Tal circunstancia ha permitido que el texto de Badillo haya llegado a nosotros[2].

El texto de Badillo es un documento de excepcional interés para el estudio de la cultura intelectual del Perú colonial y la historia del Santo Oficio. De un lado, se trata de un testimonio autorizado para reconstruir la formación intelectual de los teólogos a inicios del siglo XVII. De otro, contiene un parecer crítico acerca de la efectividad de la labor del Tribunal.

En este sentido, en el presente texto me propongo mostrar que fue precisamente tal cuestionamiento, formulado en un contexto de confrontación bélica e ideológica, el que dio origen al proceso de censura contra Badillo. Dicho episodio, poco conocido en la historia de la Inquisición de Lima, revela, a su

---

[1] En su *Suma encomiástica*, publicada en Roma en 1651, Fray Juan Martín Maldonado, escribió: "El M.R.P.M. Fr. Bartolomé Vadillo, llamado en el reino *Pico de oro*, título y elogio dignamente merecido de este insigne y gran sujeto, porque su opinión y calidades todas son como montes de oro, que, visto por cualquiera de ellas, salta a los ojos el valor de sus quilates, su melosísima facundia, su energía, su eficaz dulzura en el púlpito prende los corazones de todos, que, en predicando en cualquier parte, no llegará temprano quien días antes no se previene de lugar y sitio para oírle" (cit. por Medina 1965 [1904-07], I, 293).

[2] El manuscrito se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección Inquisición, Libro 1039, fols. 18r.-19r.

vez, los límites de la acción censora del Tribunal en el medio colonial[3]. Este ensayo consta de dos partes. La primera se ocupa del personaje y sus ideas. Inicialmente se traza la biografía de Badillo con el propósito de conocer su formación intelectual. Luego se reseñan las ideas expuestas en su sermón y se analizan las implicancias de su formulación en relación con el contexto histórico. La segunda parte ensaya, a partir del proceso de Badillo, una reflexión mayor acerca de uno de los tópicos más controvertidos de la historia colonial: la efectividad de la censura inquisitorial.

En realidad, son pocos los datos biográficos que se tienen sobre Bartolomé Badillo. Nació en la provincia de Tucumán en 1601 y murió en Lima en 1688. En esta última ciudad, estudió en el Colegio agustino de San Ildefonso y profesó en el convento de esa misma orden. Se graduó de doctor de teología por la Universidad de San Marcos, en donde fue catedrático de Prima de Santo Tomás desde 1646 por disposición del virrey Marqués de Mancera. Este gobernante parece haber otorgado especial consideración a Badillo, como lo testimonia una carta al Rey, suscrita en Lima el 6 de julio de 1647, en la que califica al agustino de "varón de gran virtud y letras que igualmente las muestra en el púlpito y en la cátedra y la queda regentando con mucha aprobación". En San Ildefonso, Badillo fue tres veces rector y catedrático de Prima. Consta además que promovió la contrucción del hospital de San Bartolomé para esclavos negros y de una sala para mujeres españolas en el Hospital de la Caridad[4]. Su actividad como predicador está ampliamente documentada (Suardo 1936). Publicó diversos de sus sermones y un tratado titulado *Instrucción de testamentos* (Lima, 1655), que hoy constituye una rareza bibliográfica[5].

La argumentación del sermón de Badillo, predicado en la capilla del Tribunal, gira en torno a un tema central: el poco esmero de los teólogos del Perú por alcanzar un mejor conocimiento de la doctrina. Esto, según Badillo, es notorio en los escritos y controversias de los teólogos, quienes ponen especial cuidado cuando tratan de cuestiones de metafísica o escolástica pero no en la doctrina. Cuando se ocupan de un asunto doctrinal se contentan con establecer la conclusión o a lo sumo con precisar dónde está definida, y no proponen "los argumentos de los herejes infieles o judíos que se oponen a nuestra verdad para responder

---

[3] No lo mencionan Lea (1908) y Medina (1965 [1904-07]).

[4] Las fuentes consultadas para reconstruir la biografía de Badillo han sido las siguientes: Archivo del convento de San Agustín, Lima, Libro de tomas de hábito (1553-1623) y de profesiones (1573-1623), fol. 151v.; Archivo General de Indias, Sevilla, Lima 70-2-14; Eguiguren (1940-49, I, 897) y Torres (1974 [1657], I, 279).

[5] Para la descripción de los sermones de Badillo, véase Medina (1965 [1904-07]).

a ellos". Los teólogos consideran ocioso el estudio de la doctrina ya que en el Perú —a diferencia de lo que sucede en Alemania, Flandes y otras partes de Europa— la fe se encuentra bien arraigada y que, por lo tanto, no hay quien la niegue. Badillo advierte que es un error pensar de esa manera "como si el teólogo no tuviese más obligación que el vulgo ignorante, pues este en todo acaecimiento debe creer a ojos vendados los misterios de la fe que profesa". Recuerda que los teólogos, "cuyos labios son arcas de la sabiduría", están obligados a tener explícito conocimiento de la doctrina, ya que sólo así se encontrarán en capacidad de refutar los argumentos de los herejes. Más aún, el teólogo, afirma Badillo, debe estar siempre preparado para la confrontación "aun antes de ver la cara al enemigo porque muy mal juega las armas el soldado en la guerra que no las exercitó en tiempo de paz" (Archivo Histórico Nacional, Madrid. Inquisición, Lib. 1039, fol. 18r.-19r.).

Con la autoridad que le concede su experiencia en la cátedra, el predicador agustino señala que en el Perú, abundan los teólogos que dominan la metafísica y que esgrimiendo "razones delgadas parecen rayos del cielo" en argumentar y defender las tesis de Santo Tomás o Duns Scoto, pero que son incapaces de probar en las Escrituras la venida del Mesías o la verdadera presencia de Cristo en la Eucaristía. Más aún, al preguntárseles acerca de tal ignorancia dirán "no estoy exercitado en estas questiones, nunca las he visto disputadas en actos públicos". Ciertamente, prosigue Badillo, están equivocados quienes se creen capaces de refutar las argumentaciones heréticas con sólo la formación escolástica recibida en el colegio o el estudio circunstancial e inmediato de las mismas: "querer que corran parejas el estudio de un tiempo breve con el exercicio de muchos años, es querer fiar una verdad necesaria para un caso imposible" (ibíd., fol. 18v.).

Es claro que a Badillo le preocupa de modo especial la deficiente formación doctrinal de los teólogos, en especial cuando lo que está de por medio es la defensa de la fe. Advierte que algunos teólogos, cuando han sido convocados por el Santo Oficio para actuar de calificadores, han fracasado debido a su desconocimiento de los "misterios de la fe". Al respecto escribe "quantos obra que llamados del Tribunal para convencer algún pertinaz no se consiguió efecto no sólo por la obstinación del hereje, sino por la flaqueza con que el theólogo tal vez no supo apretarla o responder". Una vez más, Badillo recurre a la imagen del teólogo como soldado. El teólogo, sostiene, protege la fe no sólo de "las tinieblas de la heregía en Alemania y Flandes" sino también "en el día claro que goza nuestro Pirú" (ibíd., fol. 18v.).

En un afán por moderar sus opiniones, Badillo sostendrá que no ha tratado de desmerecer el estudio de la metafísica, tan sólo clama por reorientar su objetivo: la defensa de la fe. También aclara que no ha sido su intención cuestionar la

capacidad de los calificadores del Tribunal ni la de los catedráticos de teología, sino que su interés está puesto en los estudiantes de teología y en aquellos que todavía no la han impartido a través de la cátedra (ibíd., fol. 19r.).

Para Badillo, las deficiencias en la formación de los teólogos pueden ser superadas y para lograrlo reclama la intervención del inquisidor Gaitán. Deberá ser el propio inquisidor quien convoque a los catedráticos de la Universidad y a los lectores de las órdenes religiosas a fin de recomendarles que en las conclusiones públicas, además de tratar aspectos del pensamiento de Duns Scoto o Santo Tomás, algunas veces también debatan artículos de fe y la posición de la iglesia romana contra Lutero, Calvino y otros autores no católicos, y que en sus escritos "se esmeren [...] en desentrañar las verdades de nuestra fe y en buscar respuestas valientes a las dificultades de los hereges" (ibíd.).

Con el propósito de dar más fuerza a su argumento, Badillo cita a modo de ilustración una anécdota de la historia romana. Flavio Josefo, sostiene el escritor agustino, advirtió que una de las estrategias más exitosas de los romanos en sus conquistas consistía en entrenar a sus soldados en el manejo de las armas propias de las naciones que habían de conquistar: "De manera que teniendo sus particulares armas el persa, el scita, el africano, el francés, etc., el romano las jugava todas por ensaye y después en los combates salían vencedores" (ibíd.).

Finalmente, Badillo insiste, una vez más, en su propuesta acerca de la necesidad del estudio no sólo de la doctrina cristiana sino además de los argumentos de los herejes. De esta manera, precisa el predicador agustino, los futuros teólogos descubrirán con su estudio cómo combatir las ideas contrarias y defender la fe "que a de vivir y reynar a pesar de las injurias del tiempo y del poder y fuerças del infierno" (ibíd.).

No hay razón para dudar que Badillo expuso sus ideas de buena fe. Sin embargo, ellas produjeron malestar entre los asistentes ya que no sólo cuestionaban, sino que además parecían subvertir la labor del Tribunal. Como se ha visto, el sermón criticó la capacidad de los calificadores del Tribunal. De esta manera, el predicador agustino ponía en tela de juicio un aspecto medular en la labor del Santo Oficio. Veamos de qué manera. De acuerdo con la normativa inquisitorial, los calificadores tenían la responsabilidad de estudiar y determinar las declaraciones de los reos y los escritos sospechosos que recogía la Inquisición. Dueños de una formación teológica, los calificadores solían emitir dictámenes que eran importantes en la toma de decisiones finales por parte de los inquisidores. Estos últimos se ocupaban de los delitos comunes (bígamos, judaizantes, etc.). Pero a los calificadores les estaban reservados los casos más complicados, en los que el reo manifestaba "desviaciones" heréticas generalmente relacionadas con los movimientos reformistas europeos (López Vela 1992, 353). Sobre ellos,

pues, recaía la responsabilidad de alcanzar la conversión de los herejes contumaces, una de las tareas primordiales del Santo Oficio. Finalmente, en la vida diaria, los calificadores debían actuar como delatores de lo que oían decir o advertían en sus lecturas. Por tanto, en el ejercicio de calificador, un teólogo de sólida formación constituía un efectivo agente del control ideológico. Es claro que Badillo lo veía así, pero no consideraba que los calificadores del Tribunal de Lima pudieran cumplir con la responsabilidad de su cargo.

Además de cuestionar la capacidad de los calificadores del Tribunal de Lima para censurar, la propuesta de la instrucción de las doctrinas heréticas a los teólogos peruanos debió parecer subversiva dadas las circunstancias históricas por las cuales atravesaba el virreinato y el tribunal. ¿Cómo enseñar las doctrinas contrarias a la fe católica cuando ese mismo año de 1624 la amenaza calvinista se había hecho presente en las costas del Perú? En efecto, en febrero de aquel año la armada holandesa al mando de Jacques L'Hermite entró al Mar del Sur y entre abril y agosto recorrió el litoral peruano. Se trataba de una fuerza poderosa compuesta de 11 naves, 1637 tripulantes y soldados, y 284 piezas de artillería, cuyo objetivo era el botín y la conquista (Bradley 1993, 426s.). Más aún, ¿cómo se podía impartir el conocimiento de la doctrina protestante en un momento en el cual el Santo Oficio redoblaba esfuerzos para combatir las desviaciones doctrinales y evitar la difusión de los libros prohibidos en el virreinato? Precisamente a inicios del siglo XVII, el número de procesos de fe se incrementó. Y por otro lado, consta que desde 1622 el Tribunal de Lima, en cumplimiento a una orden del Consejo de la Suprema, había instruido a sus comisarios de puerto examinar los baúles, pipas y fardeles de los navíos, en particular de los holandeses e ingleses "así como de otras partes infectas", para interceptar libros prohibidos. De igual manera, con el propósito de promover la delación de la literatura herética, los inquisidores habían publicado edictos y notificado a los libreros, calificadores y catedráticos de la Universidad (Archivo Histórico Nacional, Madrid. Inquisición, Lib. 1038, fol. 411). En el clima reinante en el Perú a inicios de la década de 1620, la propuesta de Badillo significaba abrir una brecha en el dique que pretendía levantar la Inquisición contra la infiltración de ideas heterodoxas.

Pero, ¿cuán efectivo fue aquel dique? o, dicho de otra manera, ¿cuán efectiva fue la acción controladora del Santo Oficio? Uno de los mitos más atrayentes creados por la historiografía decimonónica fue el de la imagen del Santo Oficio como una institución poderosa cuyas acciones represoras tuvieron una nefasta influencia sobre la cultura colonial. Este, como otros de los componentes de la Leyenda Negra sobre el dominio hispánico, tuvo sus orígenes en el período de

la Independencia. Por entonces, el rechazo al pasado colonial se convirtió en un argumento en la justificación de la lucha contra la Metrópoli.

A pesar de lo mucho que se ha avanzado en el estudio de la cultura colonial, todavía subsisten algunos tópicos de la Leyenda Negra. Es el caso, por ejemplo, de la influencia del Santo Oficio en la producción intelectual de los escritores en América colonial. Así, por ejemplo, Mariano Picón Salas afirma que los reales decretos y las medidas de la Inquisición reprimieron "el intelecto colonial" (Picón Salas 1962 [1944], 87). En su opinión, debido a que no era permitido escribir novelas o historias concernientes a los habitantes aborígenes, el escritor colonial "se evadirá por las tortuosos meandros de la prosa barroca". En este género, el hombre de letras "en complicado juego de palabras en el que el sentido casi se evapora en el enrevesamiento estilístico, expresará su reprimida personalidad" (ibíd.).

En el caso del Perú, la tesis de la acción represora de la Inquisición sobre la cultura colonial tiene una larga tradición de cultores, entre los que se cuentan Javier Prado, Felipe Barreda y Laos, Luis Alberto Sánchez y Mario Vargas Llosa. En el *Estado social del Perú durante la dominación española*, discurso leído en 1894, Javier Prado sostuvo que la acción del Tribunal se extendió "imperiosa" y "terrible" sobre toda la sociedad, desde el virrey hasta el último de los individuos (Prado 1941 [1894], 93). Así, todos los pobladores, temerosos de despertar las sospechas de los "implacables" inquisidores, preferían de manera prudente, mantener "su espíritu en las tinieblas de la ignorancia y del fanatismo". La Inquisición fue una de las causas del atraso de las ideas, del escaso desarrollo de las ciencias, y "del debilitamiento general de la raza española en la evolución intelectual de los demás pueblos europeos" (ibíd., 93).

En la línea de pensamiento de Prado se sitúa su discípulo, Felipe Barreda y Laos. En la *Vida Intelectual de la Colonia*, Barreda escribió que la Inquisición tuvo una "labor de selección en extremo perjudicial al Perú" (1909, 152). Para el autor, toda inteligencia que se distinguía por algún pensamiento audaz u original era sindicada de sospechosa; todo carácter que reaccionaba contra el medio, era suprimido; toda personalidad que sobresalía, era vigilada cuidadosamente y castigada, si pretendía innovar: toda voluntad fuerte dispuesta a luchar, era arrasada por la implacable segur hábilmente manejada por despiadadas manos jesuitas (ibíd.). Según Barreda, la Inquisición cumplía tan efectivamente su labor de suprimir energías e intimidar descontentos, que ninguna resistencia contrarrestó su labor "devastadora", ninguna voz clamó contra tanto abuso (ibíd., 155).

La acción represora de la Inquisición no sólo se habría dejado sentir en la represión de los intelectuales sino también en la creación literaria. Así lo entendió Luis Alberto Sánchez, para quien "el régimen colonial impuso a las letras su

inconfundible marca." De un lado, porque aquellos que escribían sobre asuntos públicos se vieron obligados a usar la lisonja. De otro, porque a menudo los escritores "en pos de temas menos sonoros y palaciegos, buscaron la válvula de escape de la galantería". Pero condicionados por "una moral pacata y una Inquisición celosa", modificaron "la galantería en piropo, el erotismo en alegorías de todo lo cual brota una literatura forzada, en perpetua vigilancia para garantizar su [...] supervivencia" (1973, 421s.).

Lejos de haber sido superados, los tópicos de la Leyenda Negra vuelven a aparecer, una vez más, en la obra de un escritor contemporáneo. Para Mario Vargas Llosa la sociedad del Perú colonial estuvo "impregnada de olor de sacristía, de rutinas estériles y dóciles a las enseñanzas de la Santa Madre Iglesia". Cuanto más intensa era la represión, producto de "prejuicios, prohibiciones y persecuciones", mayor era la sensualidad y el erotismo. La realidad social, en resumidas cuentas, era "siniestra" y se hallaba "dominada por el miedo, los fantasmas y la falta de libertad" (1994, 7-9).

Conviene preguntarnos, cuán "imperiosa", "perjudicial", "celosa" y "siniestra" fue la acción de la Inquisición sobre la sociedad y cultura coloniales. Dado el estado de nuestros conocimientos, resulta difícil formular una cabal respuesta a esa interrogante. Sin embargo, algunos modernos estudios y las evidencias documentales permiten, al menos, inicialmente relativizar la efectividad de la censura. Así, el sistema inquisitorial de control no habría sido ni monolítico ni hegemónico como se ha venido afirmando. Desde un inicio el Tribunal de Lima, como su similar de México, tuvo que enfrentar múltiples limitaciones en su labor. Algunas de tales restricciones fueron impuestas por el contexto geográfico colonial y otras por las mismas caracteristicas institucionales. Entre las primeras estuvieron la dilatada extensión del territorio bajo su jurisdicción, así como la alteración de las comunicaciones con la Metrópoli como consecuencia de los fenómenos naturales o de los ataques de piratas. Entre las restricciones de tipo institucional estuvieron la escasez de personal, la carencia de recursos económicos, la falta de suficientes ejemplares de índices y expurgatorios de libros prohibidos, los conflictos internos derivados de la corrupción y la lucha de poder entre los propios miembros del Tribunal. Todos estos factores sin duda afectaron los alcances de la acción censoria, como puede constatarse por la difusión de los libros prohibidos. Sabemos que, a pesar de los controles aduaneros del Tribunal, diversos géneros de libros prohibidos cruzaron el Atlántico con destino a las bibliotecas de los colonos.

A estas restricciones, reconocidas por los mismos funcionarios del Tribunal, Badillo agregó una de enorme importancia en su sermón predicado en la cuaresma de 1624: la deficiente formación intelectual de los calificadores. El sermón

de Badillo puso, pues, al descubierto otra de las debilidades del sistema de censura inquisitorial. Ante la gravedad de la denuncia, los inquisidores no permanecieron inactivos: remitieron el texto a España para ser analizado por los censores del Consejo de la Suprema. Sin embargo, contrariamente a lo esperado, los calificadores de Madrid no se pronunciaron contra Badillo. ¿Cómo entender esta situación? Es probable que tal silencio haya sido consecuencia de los prejuicios de los calificadores del Consejo acerca de sus similares de Lima. No pocas veces los primeros expresaron su poca estima acerca de la capacidad intelectual de los censores de Lima y, como consecuencia de ello, desautorizaron sus dictámenes. Así sucedió, por ejemplo, en el caso de *La Ovandina* de Pedro Mexía de Ovando (Rodríguez Moñino 1959) y de otros libros censurados por el Tribunal de Lima. En el caso de Badillo debió suceder algo similar. Más aún, la censura no debió de prosperar porque el parecer del fraile criollo venía a respaldar las opiniones existentes en Madrid. Para los inquisidores de Lima, el hecho de que la Suprema no se pronunciara en la dirección que ellos esperaban equivalía no sólo a un menosprecio de su labor, sino también a condenarlos a la inactividad, es decir, a frustrar su misión controladora.

Como parte de su política de control, el Santo Oficio debía velar por el mantenimiento de la ortodoxia religiosa. La causa contra Badillo se inscribe dentro de dicha política. En el contexto histórico del virreinato peruano a inicios de la década de 1620, contexto marcado por una confrontación militar con el enemigo holandés y de intensificación de la labor inquisitorial, el sermón de Badillo debió ser interpretado como cuestionador. El hecho que dicho proceso no prosperara, así como las restricciones que actuaron sobre la censura, revelan los límites de la acción controladora del Tribunal y, por consiguiente, permiten criticar lo que la historiografía tradicional ha venido sosteniendo sobre el carácter opresivo del Santo Oficio. La voz de Badillo, un reputado intelectual, estuvo lejos de ser una voz silenciada. Frente a estas evidencias convendría reflexionar sobre la pertinencia de seguir suscribiendo los tópicos de la Leyenda Negra sobre la Inquisición y la cultura colonial.

Bibliografía

Badillo, Bartolomé. 1655. *Instrucción de testamentos para quien le quisiere hazer por sí solo, sin comunicarse con escrivano ni letrado, ni otra persona alguna*. Lima: Imprenta de Julián Santos de Saldaña.

Barreda y Laos, Felipe. 1909. *Vida Intelectual de la Colonia (Educación, Filosofía y Ciencias). Ensayo Histórico Crítico*. Lima: Imprenta "La Industria".

Bradley, Peter. 1993. Historia marítima-militar del virreinato del Perú, siglos XVI-XVII. En: Carlos Milla Batres (ed.). *Compendio Histórico del Perú*. t. II. Lima: Milla Batres, 386-552.

Eguiguren, Luis Antonio. 1940-49. *Diccionario Histórico Cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos*. 3 vols. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Lea, Henry Charles. 1908. *The Inquisition in the Spanish Dependencies: Sicily, Naples, Sardinia, Milan, The Canarias, Mexico, Peru, New Granada*. New York: The Macmillan Co.

López Vela, Roberto. 1992. El calificador en el procedimiento y la organización del Santo Oficio. Inquisición y órdenes religiosas en el siglo XVII. En: José Antonio Escudero (ed.). *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. Madrid: Universidad Complutense, 345-389.

Medina, José Toribio. 1965 [1904-07]. *La Imprenta en Lima (1584-1824)*. 4 vols. Amsterdam: Nico Israel.

Picón Salas, Mariano. 1962 [1944]. *De la Conquista a la Independencia y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila.

Pinto Crespo, Virgilio. 1980. Institucionalización inquisitorial y censura de libros. En: Joaquín Pérez Villanueva (comp.). *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, 513-536.

Prado Ugarteche, Javier. 1941 [1894]. *Estado social del Perú durante la dominación española (Estudio Histórico-sociológico)*. Lima: Imprenta Gil.

Rodríguez Moñino, Antonio. 1959. Pedro Mexía de Ovando, cronista de linajes coloniales. Andanzas inquisitoriales de la *Ovandina* (1621-1626). En: íd. *Relieves de erudición (Del Amadís a Goya). Estudios literarios y bibliográficos*. Madrid: Castalia, 229-256.

Sánchez, Luis Alberto. 1973 [1928-39]. *La Literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*. Lima: P. L.Villanueva.

Schons, Dorothy. 1950. *Book Censorship in New Spain*. Austin: University of Texas Press.

Suardo, Juan Antonio. 1936. *Diario de Lima de Juan Antonio Suardo (1634-1639)*. Edición de Rubén Vargas Ugarte. 2 vols. Lima: Universidad Católica del Perú.

Torres, Bernardo de. 1974 [1657]. *Crónica agustina*. Transcripción, estudio crítico e índices de Ignacio Prado Pastor. 3 vols. Lima: Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Vargas Llosa, Mario. 1994. Prólogo. En: Fernando Iwasaki. *Inquisiciones Peruanas*. Lima: Peisa, 7-9.

Circulación, censura y apropiación de libros al norte de la Nueva España

Carmen Castañeda

Los libros seguían los mismos caminos que las mercancías, de España a Veracruz y después a otros lugares del virreinato de la Nueva España. En los archivos se conservan huellas de esta circulación. Los testamentos, los juicios de intestados, los expedientes inquisitoriales, las visitas a las librerías, los permisos para enviar o recibir libros, las guías de los comerciantes, incluyen listas de libros que llegaron a las poblaciones al norte de la Nueva España por el Camino Real de Tierra Adentro. Disponemos de información sobre el tipo de libros que se leyeron en las poblaciones de Guadalajara y Zacatecas durante el siglo XVI y en Santa Fe, Nuevo México, en el XVII.

Es importante conocer qué libros se transportaron a lugares tan distantes de la capital del virreinato porque la difusión de las ideas y las formas de cultura dependían en gran medida de los libros que se importaban y circulaban y de la influencia que ejercían sobre los que tenían libros y a través de ellos sobre otros, ya fuera porque prestaran los libros a los que podían leer o porque los iletrados, que formaban la mayor parte de la población al norte de la Nueva España, escucharan leer, conversar o discutir sobre algún libro. En estas conversaciones y discusiones estaban las reacciones personales e interpretaciones que habían añadido los lectores (Adams/Scholes 1942).

Tanto la evangelización como la enseñanza del castellano promovieron las prácticas de lectura. La alfabetización de las poblaciones al norte de la Nueva España se fue logrando no sólo por la acción de los clérigos, religiosos, obispos y cabildos eclesiásticos sino también por los justicias y encomenderos.

El sistema de distribución y abasto, que evolucionó junto con los asentamientos humanos, la agricultura y la minería, dependía de las redes de caminos, que durante el período colonial, siguieron las rutas de las primeras entradas y no mejoraron mucho con el paso del tiempo. Aún a lo largo de las principales rutas el viaje era lento. François Chevalier (1956) asegura que los viajes de la ciudad de México al Real de Minas del Parral tomaban de tres a cuatro meses en el siglo XVII. Las rutas eran transitadas por carros. Ríos como el Nazas y el Florido, que eran verdaderos obstáculos, tenían que ser vadeados. A pesar de esto se desarrolló una extensa red de caminos entre los pueblos y se mantuvo un flujo constante de mercancías. Al norte de la Nueva España, la principal arteria era el Camino Real de Tierra Adentro que llegó a unir las misiones de Nuevo México con la capital. Era el camino más transitado de la Nueva España.

Los libros eran mercancías provenientes de Europa y de la Nueva España. En Sevilla (en la Casa de Contratación y en la Inquisición) se concentraban los libros europeos para hacer el viaje a las Indias. De Veracruz (de su revisión por los oficiales reales e inquisitoriales) y de las imprentas de la ciudad de México los libros pasaban "a las bodegas y tiendas de mercaderes y libros, tanto de la capital como de provincias" (Leonard 1959, 176). Ahí se quedaban unos libros y otros "seguían viajando en los cargamentos de los buhoneros que los vendían en minas y haciendas del interior" (ibíd.). Los libros recorrían enormes distancias, de las prensas europeas o de las de la ciudad de México hasta las casas y bibliotecas coloniales. En las ciudades más pequeñas "se distribuían por medio del mercado de la plaza pública o de las tiendas al menudeo" (Bakewell 1976, 111).

Los libros llegan a Guadalajara

Entre los indicios de la circulación de libros durante el siglo XVI a la ciudad de Guadalajara, capital del Reino de Nueva Galicia, asiento de la Real Audiencia y del Obispado, tenemos los mismos libros que se conservan en la Biblioteca Pública del Estado en Guadalajara (provenientes de los conventos), quince incunables (Stafford 1948) y más de 2000 libros impresos en ciudades europeas en el siglo XVI (Castañeda *et al.* 1997; Duclas 1957; 1961).

En la obra *Libros y libreros en el siglo XVI*, que contiene documentos del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, seleccionados y paleografiados por Francisco Fernández del Castillo, encontramos testimonios de la circulación, penetración y censura de libros y de la situación de la cultura en la Nueva España. Uno de esos documentos se refiere a los 63 libros prohibidos que el licenciado don Francisco M. de Segura, chantre de la catedral, había recogido en Guadalajara en 1586 y enviado al Tribunal de la Inquisición en la ciudad de México. Entre los libros prohibidos estaban "*Consuelo y oratorio espiritual*", "*Figure biblie*", "*Postille mayores*", "*Flosculos sacramentorum*", "*Cristiani omnis institutio*", "*de Secretis Mulieris*" de Alberto Magno, *Biblias*, "*Compendium theologie*", "*Adagie Erasmi*", "*Ferus in Joanne*", "*Tractatus de usure*", "*Narrationes*", "*Evangelios et epistolarum*", "*Margarita confesores*", "*Manual de oraciones*", además de

> un libro de suertes de mano; un cartapasio *Chiromancia de mano* y en él algunos caracteres incógnitos y bendiciones de ensalmos y otras cosas (Fernández del Castillo 1982, 333s.).

Todos los libros pertenecían a hombres, excepto un ejemplar que era de la "mujer de Altamirano". Los cánonigos de la catedral, compañeros del licenciado Segura, junto con los franciscanos, eran los principales dueños de los libros.

El chantre había recogido también "algunos *Flos santorum* viejos y de impresiones no conocidas". El mismo había informado de un libro suyo, "*sentencie sive loci comunes ab Antonio Monacho cognomento Melissa* [...] por parecer que es diferente al que en el Cathálogo se prohibe". Lo había pasado con licencia del Santo Oficio de España a acá, porque dice en el catálogo, "*Antoni Melisse sine musse liber sentenciarum et facis mi dissertionen contra grecos*, y porque ahora he hecho algún escrúpulo, lo pongo con estos vedados, hasta saber lo que de él se ha de hacer" (ibíd., 334).

El 9 de mayo de 1586 el Tribunal de la Inquisición en México dio su veredicto al comisario de Guadalajara y le dijo que todos los libros contenidos en la lista estaban prohibidos y deberían quemarse "sin publicidad y nota", "excepto *Margarita Confesorum* y los *Flos santorum* y el *Compendio Theologie* si no es el de Erasmo". Estos "libros se podrán volver a sus dueños" (ibíd., 333s.). En cuanto al libro por el que preguntaba el licenciado Segura, el Tribunal indicó que se debería "tener por prohibido y avisarnos ha, de lo que en esto le pareciere, sin quemar este libro hasta tener respuesta" (ibíd., 333).

Otra huella de la circulación de libros se encuentra en los protocolos de Rodrigo Hernández Cordero, escribano público de Guadalajara del siglo XVI (Palomino y Cañedo 1972), que muestran testamentos con inventarios de bienes (Chávez Hayhoe 1991, 169s.). Entre ellos hay uno que describe veinticuatro libros del sochantre de la catedral de Guadalajara, Juan Antonio de Carmona, quien murió el 2 de septiembre de 1587 (AIP, Libro I de protocolos de Rodrigo Hernández Cordero, fols. 91-107). Carmona tenía libros en latín y en romance. Entre los primeros estaban "*Los quatro concilios generales*", "*Racionale de sumarum oficiorum*", la "*Doctrina de Pedro Canysio*", las "*Sumas y lógica* de Fray Alonso de la Veracruz". En romance tenía, entre otros, "un libro de Fray Domingo de Baltanas", la "*Tragicomedia de Calixto y Melibea*", "*Oración y meditación* de Fray Luis de Granada", "*Agonya del tránsito de la muerte*" y "*Las epístolas familiares* de Antonio de Guevara".

En el libro de este notario también está el testamento del licenciado Melchor Méndez de Sotomayor, quien murió en 1590 y dejó 85 libros principalmente de derecho civil y canónico, que fueron encontrados en su casa (ibíd., Libro II, fols. 438-440v.).

En 1997, al preparar un catálogo de 50 joyas bibliográficas de la Biblioteca Pública del Estado (Castañeda *et al.* 1997) nos encontramos con la segunda edición de *Historiarvm lib. IX* de Herodoto de Halicarnaso, impresa en París por Henricus Stephanus en 1592. En la portada hay notas que indican que el libro fue "Expurgado por el expurgat[ori]o de 1632 por commissión del P[adr]e Comiss[ari]o de Guadalaxara" y que "*Henricus Stephanus Autor damnatus liber hic cum expurgatione permisus*" (ibíd., 53; Duclas 1957, 129s.).

Los inventarios de las bibliotecas conventuales o de los colegios son testimonios elocuentes de la circulación de libros. Tenemos el de 1610 del Convento de San Francisco de Guadalajara, que se conserva en la colección de manuscritos de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, y que informa de la existencia de 479 títulos en 810 volúmenes. De éstos, 692, impresos entre 1484 y 1607, fueron localizados en la misma Biblioteca (Mathes 1986).

Los libros llegan a Zacatecas

En los baúles de los hombres que en el siglo XVI llegaron a Zacatecas, una ciudad y real minas, venían libros. Tenemos el ejemplo de Francisco Martín, minero en Izatlán, Guachinango, Hostotipaquillo y Zacatecas. En octubre de 1550 otorgó testamento en las minas de Zacatecas y por sus bienes sabemos que era "lector asiduo e incondicional del franciscano Fray Antonio de Guevara (1481-1545)". De este escritor tenía las *Epístolas familiares*[1], el *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*[2] y el *Monte Calvario*[3]. En el inventario de su testamento aparece también "otro libro apocalise en romance" (Calvo 1989, 96s. y 101)[4].

A quince años del descubrimiento de las minas se dio un proceso

> contra Antón, sacristán, por haberse robado ciertos libros prohibidos, que se habían recogido y estaban depositados en la iglesia de Zacatecas (Fernández del Castillo 1982, 38).

El bachiller Juan de Rivas, vicario, informó en 1561 que los libros estaban en "tres petacas". Habían sido recogidos por Alvaro Gutiérrez y el maestro Cervantes a "españoles e otras personas" de las minas "por ser libros que los xpianos no les deben de tener en su poder". El vicario los iba a enviar al cabildo eclesiástico de Guadalajara cuando Antón, un indio de Michoacán que hablaba náhuatl y que sabía escribir en castellano, sacó la mayoría de los libros de las petacas y los prestó a sus amigos. Antón fue interrogado y dijo que había oído

---

[1] Puede tratarse de la edición de Amberes impresa por la "Biuda" de Martín Nuncio en 1562 en un volumen, o bien de la de Salamanca, realizada por Juan Bautista de Terranova en 1570 que comprendía dos volúmenes (Palau 1990, III, 423).

[2] Posiblemente corresponda a la edición realizada en Pamplona por Porralis en 1579 (ibíd., 425).

[3] Puede tratarse de la edición de Valladolid impresa por Sebastián Martínez entre 1551 y 1552 (ibíd., 420).

[4] Calvo cita un documento del Archivo de Bienes de Difuntos de la Nueva Galicia, paquete 1, expediente 2.

"las cartas de excomunión" para que todos entregaran los libros prohibidos, "e como sacristán que era, decía a los indios que trajesen los dichos libros". Aclaró que había tomado un libro, pero no para leerlo sino "porque tenía muchos santos y para verlos" y que su hermano Hierónimo y su amigo Martín tomaron otros seis libros. Los tres conservaron los libros una semana hasta que Antón los recogió y los guardó en una caja pero no en las petacas.

Su amigo Martín había "llevado otros libros a casa de Blas Gómez". Dos amigos, Pedro y Francisco, le pidieron libros y él se los prestó. Según Antón, "no los querían para leer sino para verlos". Los libros circularon entre los indios y Antón había estado esperando que los regresaran para depositarlos en las petacas, pues temía que "trasquilasen" a su hermano y a Martín por no devolver los libros (Fernández del Castillo 1982, 38-41).

Antón nunca pensó que iba a tener problemas para recuperar los libros ni se imaginó que despertarían la curiosidad de los indios analfabetos ni que fueran para ellos toda una novedad. Uno de los indios llegó a cambiar "un libro que se intitula *Doctrina Xpiana*" por su trompeta que tenía empeñada en la tienda del español Gil de Mesa", a quien ya le se habían recogido libros prohibidos (ibíd., 42-48)

Además de este proceso, sabemos de la censura de libros en Zacatecas por una nota que el Tribunal de la Inquisición envió en 1586 al comisario del Santo Oficio en Zacatecas, doctor Diego de Sepúlveda:

> Prohíbense las *Horas en romance*, en cualquier título que tengan; ansí se prohiben el *Oratorio y consuelo espiritual* o el *Consuelo y oratorio espiritual*; y el *Manual de orationes* como quiera que venga [...] La *Historia pontifical* de Yllescas impresa antes de 1569 (ibíd., 336).

En la nota se indicaba que el libro "*Stella, sobre San Lucas*" habría que "enmendarlo de nuevo", que los libros que no tuvieran "fin ni principio" se permitirían "no hallando mala doctrina". En cambio "los libros de *Chiromancia y de rayas de mano* deberían detenerse o romper "porque son de más daño que provecho" (ibíd.).

Al año siguiente, en 1587, el comisario informó de los libros que había recogido en Zacatecas:

> de los *Oratorios* y *Consuelo Espiritual*, hay algunos y de los que se intitulan *Consuelo y Oratorio*, son muchos; algunos tienen nombre de quién los truxo y otros no; [...] y ansí mismo hay algunas *Coronas* de las pequeñas, sin memoria de quien las truxo, y algunos

> libritos pequeños de *Oraciones a San Ciprián* y otras de otros santos (ibíd., 516).

El comisario del Santo Oficio en Zacatecas aclaró que no sabía quiénes eran los dueños de los libros porque los habían entregado "mujeres con niños y con otras gentes y por no estar advertido" de que debía tomarse nota de los libros y sus propietarios. A pesar de esto, en una lista indicó los títulos de los libros y los nombres de los dueños:

> Primera y segunda parte de la *Historia pontifical* del doctor Gonzalo de Illescas, impreso el año de 1569, propiedad de Bañuelos, otra de Francisco de Ibarra Salazar, otra de Francisco Rosales, otra de Juan Bernal. Otras que no tienen principio, trúxolas no se quién.
>
> *Flos santorum*, impreso en Zaragoza, año de 1524, de Hernando de Burgos, y otro del bachiller Alonso Hernández y otro de Rui García de Ortega.
>
> Una traducción de los *Cinco libros de Ovidio* de *Arte amandi*, en verso castellano, escrito de mano del licenciado Villagrán.
>
> Hay de los *Consuelos y Oratorios* y de *Horas* de romances, algunos, y *Horas* de latín, sin principio y muy viejas, que las han dexado sin saber quién.
>
> Hay un Devocionario o *Thesoro de devoción*, recopilado por Marco Antonio Ramírez; es de Leonor García de Carmona (ibíd., 517).

El comisario también informó que había encontrado cuatro "cartapacios de mano, escritos de reglas de quiromanchia con algunas manos y rayas e interpretaciones", dos eran de Francisco de los Ríos y otros dos de Diego Sánchez. De otros libros no conocía los títulos porque no tenían "principio ni fin"; unos parecían de "historias profanas y de otras cosas"; otros de

> ejercicios espirituales y por no entenderse si tienen auctor o no ni conocerse dónde son impresos, los han dexado sin memoria de quien, por que están maltratados y valen poco (ibíd.).

Los libros llegan a Santa Fe

Desde los primeros años del siglo XVII los libros llegaron al territorio de Nuevo México. Como las mercancías, fueron transportados a sitios tan lejanos de Veracruz o de la ciudad de México, en una frontera aislada del resto de la Nueva España por un territorio ocupado por tribus indígenas hostiles. Los escasos recursos y la poca importancia económica de Nuevo México atrajo a unos

cuantos colonizadores, tal vez con poca preparación académica. En Nuevo México la educación formal únicamente se encontró en las escuelas de las misiones, donde se enseñó la doctrina cristiana y algunos rudimentos de la lectura y escritura (Adams/Scholes 1942).

Gracias a una minuciosa tarea, Adams y Scholes encontraron información de libros que fueron traidos a Nuevo México, antes de la revuelta de 1680, en algunas referencias que aparecen en fuentes de esa época, en citas de trabajos mencionados en documentos que se refieren a la controversia entre Iglesia y Estado y en unas pocas listas de los libros que tenían algunos gobernadores de la provincia.

Como era de esperarse, la mayoría de los libros pertenecían a los franciscanos o a los gobernadores. Los primeros eran el grupo más instruido. La primera evidencia que encontraron Adams y Scholes (1942, 229) de los libros que los franciscanos llevaron a Nuevo México está en las cuentas de las tres primeras décadas del siglo XVII, que registraron la compra de breviarios, misales y libros de coro de varias clases. Los trabajos de carácter no litúrgico fueron adquiridos tal vez en forma particular o comprados para las bibliotecas de los conventos.

En cuanto a los primeros misioneros, sólo hay la noticia, hacia 1626, de un libro de astrología y secretos naturales y cosas curiosas, que pertenecía a Fray Alonso de San Juan, quien participó en las primeras actividades misioneras en Nuevo México. La más grande colección de libros se encontraba en el Convento de Santo Domingo, capital eclesiástica de la provincia, así como en el Convento de Santa Fe.

La fuente más importante de información es una serie de opiniones y cartas escritas por Fray Juan de Vidania entre 1640 y 1641, años de la controversia entre el gobernador Luis de Rosas y los franciscanos. En estos papeles Vidania cita a numerosas autoridades que permiten inferir que tenía a la mano sus escritos. Algunos de los libros que él usó tal vez estaban en la biblioteca o archivo de la Casa Real o en la biblioteca del Convento de Santa Fe.

Entre los trabajos que citó se encuentran obras de Aristóteles, César y de Ovidio. Los padres de la Iglesia están representados por las obras de San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y Santo Tomás. También hay referencias a libros de derecho como la obra de Justiniano, la *Nueva Recopilación* o la *Curia philipica*. Hay numerosas citas de las *Decretales* y de otras partes del *Corpus juris canonici*, de los decretos del Concilio de Trento y de las bulas papales. Las referencias a los canonistas y juristas representan una buena parte de los libros citados así como a tres autores, Fray Juan Focher, Fray Alonso de la Veracruz y Fray Juan Bautista, muy conocidos por sus actuaciones en México en el siglo XVI.

Los documentos relacionados con la controversia iglesia y estado de 1660 también incluyen información sobre libros que tenían los frailes, pero añaden muy poca información a los datos encontrados en los papeles de Vidania.

En los documentos del período anterior a 1659 se encontraron referencias de tres libros que poseían los gobernadores provinciales, Pedro de Peralta, Juan de Eulate y Juan Manzo de Contreras. Los siguientes gobernadores, Bernardo López de Mendizábal y Diego de Peñalosa, se vieron involucrados en la prolongada controversia con los frailes y además fueron juzgados por el Tribunal de la Inquisición, así como la esposa de López, doña Teresa de Aguilera y Roche. Este juicio permite acercarnos a los lectores.

López de Mendizábal era del corregimiento de Chietla en Nueva España. Recibió una educación académica en los colegios jesuitas de la ciudad de México y Puebla y en la Real Universidad, donde estudió artes y cánones. En Cartagena se casó con doña Teresa, que había nacido en Italia. Regresó a México y en 1658 el virrey, Duque de Albuquerque, lo nombró gobernador y capitán general de Nuevo México.

Desde un principio no se llevó bien ni con los franciscanos ni con la mayoría de los soldados-pobladores. El resentimiento contra su gobierno se acentuó por su conducta personal, negligencia en la observancia de sus obligaciones religiosas y falta de tacto, que pesaron para que lo vieran al borde de la herejía. Al gobernador y a su esposa se les consideraba como judíos practicantes.

Los informes de los franciscanos motivaron que se le reemplazara por Peñalosa, quien dirigió el juicio de residencia contra López. Durante el proceso el exgobernador Manzo pidió que se revisara su propia residencia y con este motivo se le embargaron los bienes a López. Las quejas contra López llegaron a la Inquisición, que ordenó su arresto, el de su esposa y el embargo de sus bienes. Por los inventarios de los embargos conocemos la lista de sus veintisiete libros. Entre los devotos se encontraron: la "*Vida de Xpto*" de Fray Cristóbal de Fonseca; los "ebanjelios en quartilla"; "una quaresma de Fonseca"[5]; "primera-parte de los discursos de la paciencia xptiana de [Fray Fernando] de Çárate"; "una suma de Ledezma"[6]; "*bitorias de Xpto* de [Fray Rodrigo de] Loaisa"; "un quadernito de oficios de santos"; "un libro de a quarto yntitulado muerte de Dios por vida del hombre" de Fray Hernando Camargo y Salgado; "otro del mesmo tamaño de la Vida de Santa Theresa"; "un sermón sin pergamino a San Phelipe

---

[5] Se trata del libro *Discursos para todos los evangelios de la cuaresma* de Fray Cristóbal de Fonseca.

[6] Se trata de la *Primera parte de la Summa en la qual se cifra todo lo que toca y pertenece a los sacramentos* de Fray Pedro de Ledesma.

Neri de don Antonio Peralta Castañeda"; "un diurno pequeño viejo, un libro encuadernado en tablas [...] *officium beate Mariae Virginis*"; "un libro pequeño aforado en tablas [...] *el perfecto xptiano*" de Fray Juan González de Critana; y "un libro intitulado el *Gouer[ad]or Xptiano*" de Fray Juan Márquez.

Estos libros dan una idea de las devociones que tenían el gobernador López y su esposa, a pesar de las acusaciones de que ellos descuidaban sus deberes religiosos y de que eran sospechosos en la Fe. Parece que doña Teresa, al menos, era suficientemente devota. Ella dijo que no asistía con regularidad a la misa por enfermedad y porque no estaba acostumbrada a la severidad del clima de Nuevo México. Quienes la criticaron se refirieron sobre todo al incidente de la procesión que pasó enfrente de la Casa Real el Viernes Santo de 1661 y los culparon de falta de respeto a la ceremonia religiosa al no asistir. Ellos dijeron que estaban enfermos y ella añadió que le estaba leyendo en voz alta a su esposo, "la pasión de Nuestro Señor". El gobernador identificó este libro como el de Fray Cristóbal de Fonseca, *Discursos morales para las ferias de la Cuaresma.*

A ella se le imputó de no mostrar devoción particular a ningún santo. Doña Teresa habló varias veces de sus devociones favoritas y de las cofradías a las que pertenecía. Citó entre sus oraciones preferidas las del *Perfecto cristiano.* Este libro fue uno de los tres que ella tenía cuando ingresó a las cárceles de la Inquisición en abril de 1663. También declaró que tenía el hábito de leer libros devotos a sus sirvientes y les había dado los duplicados. También tenía calendarios y los consultaba para aclarar si determinado día correspondía a una fiesta religiosa.

Cuando estuvieron prisioneros en el convento de Santo Domingo, en Santa Fe, don Bernardo le pidió a Fray Felipe de la Cruz que le trajera un libro espiritual para leer. Fray Felipe le entregó los *Exercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental* de Antonio de Molina; pero don Bernardo dijo que Molina era muy espiritual para él y que mejor le diera un libro de romances. El gobernador lo contradijo y aclaró que lo había leído dos o tres veces y lo conservó hasta el día en que salió del convento.

Don Bernardo y su esposa no tenían muchos libros de entretenimiento aunque poseían algunos de los más sobresalientes de la época como *Don Quixote de la Mancha.* Este género de libros hablan del gusto de sus dueños al traerlos consigo en el largo y arduo viaje a Nuevo México por el Camino Real de Tierra Adentro:

> un libro en latín yntitulado el prínsipe[7]; un bocabulario de Lebrixa en latín[8]; otro de sirujía en romance; otro de la vida de don Phelippe el Prudente del mesmo tamaño[9]; otro libro de a cuarto, maltratado, yntitulado Mexía del matrimonio[10]; un libro pequeño de Marcos de Obregón[11]; otro libro pequeño en romance yntitulado *directorium curatorium* (que parece cartilla); otro maltratado de a folio intitulado Prouincia de San Agustín de la Nueva España[12]; un libro muy maltratado de differentes comedias; otro librito yntitulado examen de escribanos de Argüello[13]; *Orlando furioso*; y una cartilla de muchachos (AGN, Ramo Tierras, t. 3283, fols. 151s.).

En la controversia, uno de los libros de entretenimiento, *Orlando furioso* de Ariosto, fue mencionado por el fiscal, quien dijo en el punto seis de la acusación:

> Y no es menor argumento contra esta rea el que tenía un libro en que siempre leya en lengua estrangera, e ininteligible porque se engendró sospecha de que contendría algunas cosas contran n[uest]ra santa fee catholica, o, es para devoción, o, diversión y podía usar de libros comunes y en lengua castellana y de ser el que así tenía en lengua incógnita juntamente con la poca charidad y mal obrar de esta rea, se ocasionó presumir sería de hereges (AGN, Ramo Inquisición, t. 596, fols. 88r. y 88v.).

Doña Teresa tenía un ejemplar escrito en lengua toscana, que le había dado su padre. Su lectura dio origen a especulación y sospecha. Dado el carácter y la conducta de ella, sus acusadores pensaban que el libro contenía "herejías inglesas" y que ella podía también ser una hereje. No es difícil entender por qué

---

[7] Puede ser el de Diego Saavedra Fajardo: *Idea de un príncipe político cristiano representada en 100 empresas*.

[8] Se trata del *Dictioniarum latino-hispanicum* de Antonio de Nebrija.

[9] Posiblemente Lorenzo van der Hammen y León: *Don Felipe "el Prudente", segundo de este nombre, rey de la España y Nuevo Mundo* o Baltasar Porreño: *Dichos y hechos del señor rey don Philipe segundo, el prudente*.

[10] Puede ser Fray Vicente Mexía: *Saludable instrución del estado del matrimonio* o Luis Mexía: *Colloquio intitulado institución del matrimonio cristiano*.

[11] Se trata de *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón* de Vicente Espinel.

[12] Se trata de la *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España* de Fray Juan de Grijalva.

[13] Posiblemente *Tratado de escrituras y contratos públicos* de Antonio de Argüello.

doña Teresa inspiró sospechas y disgusto entre algunos pobladores de Santa Fe. En esa aislada comunidad ella debió haber parecido una personalidad muy exótica. Los pobladores resintieron su superioridad y sus maneras extrañas, además, porque ella no tenía tacto para sus relaciones con ellos. Muchas de las acusaciones en su contra y en la de su esposo estaban basadas en su modo de vida tan extraño a las costumbres locales que ellos creían que eran ritos judíos.

La lectura en una lengua desconocida para la gente de Santa Fe fue uno de los detalles de una larga lista de acciones criticadas y malentendidas. Sin embargo, esas acusaciones fueron incorporadas en los cargos formales contra ella. Las réplicas de doña Teresa ilustraron las condiciones en Nuevo México y reflejaron su propio conocimiento y opiniones del valor de lo que ella leía.

La principal razón para leer el *Orlando furioso* era practicar el italiano que ella había aprendido desde niña. No olvidaba que su padre le había regalado el libro y que no contenía nada contra la fe, era un libro de caballería, generalmente se refería a encantamientos y guerras, y "algunas veces, se solía reir leyendo en dicho libro". Doña Teresa le comentó a cierta persona que el libro "estaba en italiano, [...] que era de amores y que se holgara que supiera leer y entender d[ic]ho idioma" (ibíd., fol. 89).

En otra ocasión ella dijo que si el libro hubiera tenido el diablo, su padre no le habría permitido leerlo, ni él lo habría leído porque era un buen cristiano. Afirmó que tenía entendido que el libro había sido traducido en nuestra lengua castellana, como el de Petrarca aunque en estilo diferente. Es claro que nunca pasó por su cabeza que el libro podía ser señalado como una lectura impropia de un buen católico.

El proceso fue suspendido en diciembre de 1664 y se le devolvieron a doña Teresa algunas de sus propiedades y las de su esposo y sus libros. Don Bernardo había muerto tres meses antes, pero no tuvo un entierro eclesiástico hasta 1671, cuando los inquisidores lo absolvieron.

En estas páginas he tratado de seguir las huellas de los libros en tres poblaciones al norte de la Nueva España y por el Camino Real de Tierra Adentro, que iba de la capital de la Nueva España hasta Santa Fe en Nuevo México. Estos hallazgos permiten suponer que la circulación de los libros europeos tomó varias direcciones durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII y que la difusión de la cultura europea en América fue más amplia de lo que hemos creído hasta hoy.

Archivos

AGN. Archivo General de la Nación en la ciudad de México.

AIP. Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco en Guadalajara.

Bibliografía

Adams, Eleanor B.; France V. Scholes. 1942. Books in New Mexico, 1598-1680. En: *New Mexico Historical Review* 17, 226-270.

Bakewell, Peter. 1976. *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*. México: FCE.

Calvo, Thomas. 1989. *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. Presentación de Carmen Castañeda. Guadalajara: El Colegio de Jalisco (CEMCA).

Castañeda, Carmen *et al.* 1997. *Joyas bibliográficas de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara (CIESAS).

Chávez Hayhoe, Arturo. 1991. *Guadalajara en el siglo XVI*. 2a. edición. 2 tomos. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.

Chevalier, François. 1956. La formación de los grandes latifundios en México (Tierra y sociedad, en los siglos XVI y XVII). En: *Problemas agrícolas e industriales de México* 8, 1, 1-258.

Duclas, Robert. 1957. *Catálogo de los libros impresos en París durante el siglo XVI existentes en la Biblioteca Pública de Guadalajara*. Guadalajara: Imprenta Universitaria.

—. 1961. *Catálogo descriptivo de los libros impresos en la ciudad de Salamanca en el siglo XVI existentes en la Biblioteca Pública de Guadalajara*. México: UNAM (Instituto Bibliográfico Mexicano).

Fernández del Castillo, Francisco. 1982 [1914]. *Libros y libreros en el siglo XVI*. 2a. edición, facsimilar. Selección de documentos y paleografía de Francisco Fernández del Castillo. México: FCE/AGN.

Leonard, Irving A. 1959. *Los libros del conquistador*. México: FCE.

Mathes, Miguel. 1986. *Un centro cultural novogalaico: la Biblioteca del Convento de San Francisco de Guadalajara en 1610*. Guadalajara: Instituto Cultural Cabañas.

Palau y Dulcet, Antonio. 1990 [1923-27]. *Manual del librero hispanoamericano.* Reimpresión de la primera edición. 7 tomos. Madrid: Julio Ollero Editor.

Palomino y Cañedo, Jorge. 1972. *Los protocolos de Rodrigo Hernández Cordero, 1585-1591, escribano público de Guadalajara.* Guadalajara: Banco Industrial de Jalisco.

Stafford, Lorna Lavery. 1948. *Catálogo de incunables de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco.* Compilado, con introducción y notas, por Lorna Lavery Stafford. Prólogo de José Cornejo Franco. México: Imprenta Nuevo Mundo.

Albores de la toponimia indiana: Colón y Cortés

Carmen Val Julián

Pour mon Ulysse

Usando las palabras de Rafael Lapesa,

> quisiera que [...] la toponimia no se nos presente como un depósito de fósiles ni como un archivo de datos para el historiador o el lingüista, sino como un tesoro de recuerdos vivos y operantes, llenos de problemas que incitan a la investigación (Lapesa 1992, 188).

Los nombres de lugar proceden al mismo tiempo de la geografía y de la historia. Nacen en un paisaje en un momento dado. El bautizo del paisaje no suele realizarse de forma homogénea ni de una sola vez: intervienen varios actores, existen denominaciones efímeras, sucesivas, superpuestas o sincréticas. Al respecto, la toponimia hispanoamericana, hija de la conquista y fruto en su inicio de una voluntad de apropiación, tiene un insustituible valor inaugural. Es un campo ideal para estudiar las denominaciones del espacio y su motivación semántica. En Canarias, como en América, se da un proceso histórico ejemplar que permite hacer de su toponimia un modelo del proceso de la formación toponímica (Trapero 1995), cuya impronta perdura hasta nuestros días en el continente y sigue siendo en la actualidad objeto de apasionadas controversias[1]. El territorio es inmenso y las fuentes (relatos, crónicas, documentos legales y privados, mapas...) son innumerables. Por ello nos limitaremos aquí a observar un segmento del primer período de la toponimia colonial con los textos de Colón y Cortés que, por pertenecer a épocas y escenarios a la vez cercanos y distintos, permiten esbozar un análisis comparativo.

I. Colón o el horror al vacío

Las múltiples denominaciones sembradas con adánico frenesí por el Almirante a lo largo de sus viajes fueron a menudo efímeras. No por ello dejan de revelar un intenso proceso de creación toponímica de características propias. Las islas

---

[1] Ejemplos son los debates recientes en torno a si se debe o no volver a designar Bogotá con el nombre de Santa Fe (hubo artículos de Germán Arciniegas sobre el tema) o sobre el nombre de Ciudad Guzmán dado a Zapotlán, en México (interviniendo en la discusión Juan José Arreola, oriundo del lugar).

no son un nombre anterior una *tabula rasa*. Colón no crea nombres de la nada y lo sabe. Aun cuando existe y lo conoce (como Guanahaní), lo suele anular (Todorov 1982). Como expresa en la *Carta a Santángel* hablando de las islas antillanas, pone "a cada una nombre nuevo". Realiza una sustitución sistemática en favor de nombres peninsulares. Los referentes de éstos pueden ser externos al lugar, cuando se trata de epónimos reales en homenaje a los monarcas o de nombres de santos o fiestas religiosas, elegidos por la fecha del descubrimiento. En tal caso, el nombre sirve al mismo tiempo para designar y *ofrecer* un espacio a un dedicatario. Los primeros asentamientos españoles se llamaron —de forma significativa— La Navidad (malogrado asentamiento del primer viaje) y la Isabela (en el segundo viaje), y son posteriores a los bautizos iniciales de las islas, que siguen una jerarquización cronológica: San Salvador, Santa María de la Concepción, la Fernandina, la Isabela y la Juana (Colón 1992 [1493]). La segunda vertiente en la creación toponímica es el uso de un referente local, casi exclusivamente vinculado con la naturaleza. Los nombres de este segundo tipo —si bien tienen una motivación interna, relacionada con el paisaje— no dejan de ser superficiales y repetitivos, como Cabo Fermoso, Cabo de Palmas o Cabo Lindo. Ha podido escribirse que en Colón los nombres de islas son *commemorativos* y los de cabos *descriptivos*, en relación con su doble objetivo como político y como navegante (Osuna 1973). Se trata de una creación relativa, próxima a la toponimia portuguesa de Africa (Colón va a situar un Cabo Verde en la Fernandina). Con frecuencia se refieren tan sólo a un lugar divisado a lo lejos y el afán de Colón por anotarlo improvisando un nombre, se explica por la voluntad de adscribirse su descubrimiento mediante la nominación.

Amén de usar estas dos fuentes tradicionales de inspiración (con los referentes externos e internos), la toponimia colombina pone de relieve tensiones recurrentes sobre la denominación. Así entran en pugna el nombre local y algún otro nombre, juzgado más apropiado. El descubridor interpreta la toponimia autóctona siguiendo la toponimia (sacada de sus lecturas) que trae en mente, como sucede en el caso de "la isla de Cuba, que *creo que deve ser Cipango*" (Colón 1992, 122s., 125. El énfasis en las citas es nuestro). Su deseo de asimilar a toda costa las Antillas a descripciones de Marco Polo le hace pensar que los indios deforman los nombres: "entre los lugares que nombraban donde se cogía el oro, dixeron de *Cipango, al cual ellos llaman Cibao*" (ibíd., 175). Primero Cuba y luego la isla Española sirven aquí para supuestas localizaciones del anhelado Cipango. La modificación puede abarcar hasta creaciones de los mismos españoles, con entonces otras motivaciones: Colón no admite que Martín Alonso Pinzón haya bautizado un río con su propio nombre y lo sustituye por Río de Gracia. El uso posterior demuestra que sin embargo prevaleció la apelación Río

de Pinzón (Las Casas 1986 [aprox. 1560], 307, 378), a despecho del propósito de Colón y de sus rectificaciones autoritarias. El destino de los topónimos en el uso es cosa en gran parte imprevisible, aunque *a posteriori* puedan emitirse hipótesis al respecto (Musset/Val Julián 1994).

Por otra parte, la referencia indirecta a la toponimia peninsular es omnipresente y se observa en las comparaciones con Castilla o con la campiña de Córdoba que se superponen constantemente a la descripción. Las referencias son directas cuando se nombra un río *Guadalquivir* y se llama un valle *Valle del Paraíso*, usando un topónimo antiguo (presente en el *Libro de la Montería* de Alfonso XI, cf. Ruhstaller 1995) que posteriormente será importado a diversos puntos de América, como Colombia, Chile o Brasil (*Tesauro ISOC* 1993). El sistema de evocaciones peninsulares no carece de coherencia. Se advierte que las alusiones textuales a Castilla van aumentando a medida que se acerca el 7 de diciembre, fecha del bautizo de la isla *Española*, así nombrada explícitamente por su semejanza con las tierras de Castilla (Colón 1992, 157). Podemos preguntarnos por qué *Juana* no prosperó y se impuso el *Cuba* autóctono en su lugar y por qué la fortuna de la *Española* (originalmente *Bohío* = Haití) fue distinta, pues se mantuvo a lo largo de la época colonial. Si el adjetivo *española* pone en evidencia la presunta similitud física, tambien indica a las claras la posesión.

Nombrar es lo que se llama en terminología de Austin un acto performativo, en el cual hablar equivale a actuar (Austin 1970). La palabra —determinadas palabras— puede ser un acto, un compromiso, con la condición que respete determinadas circunstancias convencionales reconocidas y que la persona que emita la enunciación sea la apropiada y esté dotada del poder para hacerlo. Son esas fórmulas en las que no nos limitamos a decir algo, como sucede con las que se pronuncian para contraer matrimonio, apostar, bautizar a alguien o legar un patrimonio. Colón al nombrar hace algo más que repartir apelaciones. La denominación tiene un valor legal y es prioritaria en las exploraciones según muestran las posteriores instrucciones a Pedrarias Dávila para la conquista del Darién (1513): "Lo primero que se ha de fazer es poner nonbre" (en: Morales Padrón 1979, 91). En la época, el derecho de propiedad sobre un territorio descubierto se funda en el derecho romano de la primacía cronológica (Greenblatt 1996). Aun cuando no ha podido darse una toma de posesión formal, el topónimo es la marca verbal de una primera ocupación, y por ende el signo de una posesión legítima. Lo que no tiene nombre no podrá ser reivindicado. La toponimia importada forma parte de la estrategia de autentificación de un descubrimiento. Por su importancia jurídica, el nombre dado es la metonimia de una apropiación mayor todavía por venir.

El alcance de este acto no será apreciado de la misma manera por las otras naciones europeas. En los momentos de conflicto con España a causa de las intrusiones de Francis Drake en costas venezolanas, Inglaterra negó el derecho de posesión de los españoles: en palabras de la reina Isabel relatadas por su cronista Camden, el haber hecho escala en un sitio, construido una pequeña casa o "dado nombre a un río o a un cabo" no les habilitaba a la propiedad (Seed 1995, 10). El valor de la palabra, tan fundamental para los españoles (como también muestra la práctica del *Requerimiento*) no es suficiente para los ingleses. Para ellos, la posesión es indisociable de la edificación material de casas y del cercar y cultivar huertos (ibíd.). Cuando Colón escribe que tomó posesión de todas [*sic*] las islas "con pregón y vandera real estendida" y agrega "non me fue contradicho", afirma la legitimidad de su toma de posesión. Sin embargo, la no contradicción implicaría (como la contradicción) la existencia de un código verbal y jurídico compartido con los indígenas. La toponimia colombina es un simulacro: el nombrar es algo a la vez mágico y táctico, que permite apoderarse de un territorio todavía desconocido e incontrolable. El formalismo toponímico presuntamente desemboca en una posesión inmediata.

II. Cortés o la adaptación

La expedición de Cortés en 1518 hacia las costas mexicanas había sido precedida por las de Hernández de Córdoba y de Grijalva. Estas dejaron un primer legado toponímico de la península de Yucatán, basado en simplificaciones (Campeche por *Akimpech*, "lugar de las garrapatas"; Cozumel por *Acuzamil*, "lugar de las golondrinas"), deformaciones (así *Potonchan* = "las casas que huelen mal", se transforma en Champotón) y malentendidos (El *conex cotoch* de los mayas = "venid con nosotros" se transforma en *Cabo Catoche*; *Yucatán* al parecer significaba inicialmente "no entiendo" y no era un topónimo). Es de notar que en todos estos casos, se trata en un principio de formas indígenas (malinterpretadas) cuya perennidad fue asegurada por su hispanización. Las creaciones impuestas ya no se dan exclusiva ni masivamente. Sólo coexisten con topónimos derivados de formas autóctonas unas creaciones escasas y sumarias, como los usuales bautizos y substituciones en referencia al calendario religioso: Bahía de la Ascensión, Bahía de San Juan, Isla de Santa Cruz (por Cozumel)... Predomina *el tiempo español* mediante los hagiotopónimos citados y las alusiones a episodios guerreros (Costa de la Mala Pelea). Así se va escribiendo el mapa de una aventura. Los ríos son los encargados de guardar la memoria de la conquista, a través de sus episodios, como pasa con el río Banderas (actual Jamapa) y el río Canoas (Pánuco), o mediante el nombre de los conquistadores, con el río Grijalva (Tabasco) o el Alvarado (Papaloapan). La referencia al universo aborigen es excepcional

y se limita a realidades chocantes y peligrosas, en el caso del Estero de Lagartos (caimanes) o de la Isla de los Sacrificios. En cuanto al río Canoas —que alude al mismo tiempo, con voz taína, a la irrupción de embarcaciones indígenas y al episodio guerrero— pone de relieve la extensión del léxico caribeño por el continente. Oviedo había de deplorar más tarde que se repitiera tanto en América un topónimo como río Canoas y que los mapas se asemejaran a un santoral revuelto (Gerbi 1978, 340).

Pero la toponimia tiene su propia racionalidad y el repetirse es una de sus constantes. La primera transferencia en México de un topónimo peninsular se da con la ciudad de Nauhtla, rebautizada Almería por Grijalva. Por su parte, Cortés fundó la Rica Villa de la Vera Cruz en el Viernes Santo de 1519: nombre altisonante para un establecimiento sin duda modesto y que no tardó en trasladarse. Pero lo hizo, como se sabe, con el fin de desligarse de las instrucciones de Diego Velázquez que no le mandaban poblar y para poder llevar a cabo una exploración tierra adentro. Fijémonos en la toponimia cortesiana de la segunda *Carta de relación* que relata la primera penetración en la capital azteca (noviembre de 1519), la retirada de la Noche Triste (junio de 1520) y los demás acontecimientos hasta octubre de 1520.

Toponimia de la segunda *Carta de relación*

Las deformaciones de los nombres por Cortés no deben extrañar. Este explica al principio de su carta cómo perdió sus documentos en la retirada de México-Tenochtitlan y es probable que los escriba de memoria. Llama la atención, si comparamos con Colón, el predominio de los topónimos nativos, a veces confundidos con gentilicios, en el caso de Cascalteca (Tlaxcalteca = los de Tlaxcala) y Churultecal (los de Cholula). Los sonidos complejos (el */tl/* náhuatl) son reducidos a formas familiares del castellano (Calchimeca), más fáciles de pronunciar y recordar. Aquí se esboza una constante de la futura toponimia colonial de México: la adaptación simplificadora a la fonética española oculta las etimologías e implicaciones primigenias. *Cuauhnahuac* ("lugar rodeado de árboles") se transformará de esta manera en el sonoro Cuernavaca, según un proceso usual en la toponimia que consiste en buscar una forma próxima inteligible cuando se ha ido perdiendo el sentido de la forma original. Responde esto a una necesidad de dotar de un significado los nombres que, por lo arcaíco o lo raro por ejemplo, se han vuelto indescifrables. Es corriente observar tal fenómeno (fuente de no pocas "etimologías populares") con el transcurrir del tiempo, pero en América nace de inmediato del enfrentamiento con lenguas y culturas desconocidas.

topónimos autóctonos	topónimos castellanos
	Nueva España*
Yucatán	
Culúa (provincia)	
Temustitán	
	Rica Villa de la Vera Cruz*
Cempoal	=Sevilla*
Nautecal	=Almería
Sienchimalem (provincia)	
	Nombre de Dios (puerto)*
Teixuacan (villa y fortaleza)	
	Puerto de la Leña (puerto)*
Caltanmy (valle y población)	
Yztacmasistan (señorío)	
Cascalteca (provincia)	
Churultecal (ciudad)	
Guasyncango (provincia)	
Putunchan	
Acançingo (provincia)	
Yzcucan (provincia)	
Guasuçingo (ciudad)	
Chalco (provincia)	
Amaqueruca (pueblo)	
Yztapalapa (ciudad)	
Caluaalcan (ciudad)	
Mesicalçingo (ciudad)	
Niçiaca (ciudad)	
Huchilohuchico (ciudad)	
Çuçula (provincia)	
Tamaçulapa (provincia)	
Malinaltebeque (provincia)	
Tuchitebeque (provincia/puerto)	
Calchimeca (puerto)	=San Juan (puerto/bahía)
Maçamalco (provincia)	
Tuchintecla (provincia)	
	San Martín (sierras)
	San Antón (río)
	Grijalba (río)

Tescucu (ciudad)	
Acuruman (ciudad)	
Otumpa (ciudad)	
Mesyco	
Cumantan (ciudad)	
	San Juan (puerto/bahía)
Quacucalco (puerto)	
Tesuacan (ciudad)	
Tacuba (ciudad)	
Bualipian (pueblo)	
Tepeaca (provincia)	=Villa Segura de la Frontera*
Guasuçingo (provincia/ pueblo)	
B(G)uacachula (ciudad)	
Ocupatuyo (población)	
Yzçucan (ciudad)	
	(Nueva España*)

Los topónimos son citados por orden de su (primera) mención en el texto. Los asteriscos señalan creaciones cortesianas.

En Cortés también son frecuentes las referencias a España, para describir y encarecer lo que ha visto. La comparación con Granada ("al tiempo que se ganó") no es meramente geográfica sino tambien ideológica, pues equipara conquista y reconquista. Las referencias a Andalucía unen la expedición de Grijalva y de Cortés —pues no lejos de Nauhtla que el primero había llamado Almería, el segundo rebautiza Cempoala con el nombre de Sevilla— y están implícitas en el término de *mezquita* aplicado a los templos indígenas. La región andaluza es pues un referente de alcance político y religioso. Tras la Noche Triste, durante el verano de 1520, es "pacificada" la provincia de Tepeaca y Cortés funda una nueva villa a primeros de septiembre. Tepeaca (*Tepeyacac*) es un lugar estratégico, situado entre los puertos de la costa y la zona central que anhela reconquistar, y Cortés le pone el nombre de *Segura de la Frontera*. Es una combinación de elementos que por separado existen en la península: *Segura* (como en Badajoz, Segura de León, o en Jaén, Segura de la Sierra) y la *Frontera* movediza que remite a la línea divisoria con los infieles y a los límites de la expansión militar frente al enemigo. Por antonomasia, designó la frontera de Andalucía y entró en la composición de numerosos topónimos (Jeréz de la Frontera, Arcos de la Frontera, etc.; Lapesa 1992, 179). Cortés inaugura con Segura de la Frontera el frecuente traslado a América de esta forma para referirse a comarcas fronterizas con los indios insumisos (en México, Guatemala, Perú, Argentina), pero la villa, con sus vecinos y nombre, no tardó en mudarse en dos ocasiones (Cortés 1993 [1524], 459): era menos fácil sedentarizar a los poblado-

res que trasponer apelaciones sacadas de la repoblación cristiana peninsular. De paso, nombres como El Nuevo Extremo[2] tienen idéntico origen religioso-militar. La identidad con la Península culmina con el nombre de Nueva España, propuesto por el conquistador:

> Por lo que yo he visto y comprehendido cerca de *la similitud que toda esta tierra tiene a España*, ansí en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, *me paresció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano, y ansí en nombre de Vuestra Majestad se le puso aqueste nombre.* Humillmente suplico a Vuestra Alteza lo tenga por bien y mande que se nombre ansí (Cortés 1993 [1520], 308).

Este es uno de los escasos puntos comunes con la toponimia colombina (basada en criterios similares para denominar la *Española*). En Cortés se advierte en efecto, fuera de las creaciones mencionadas, una abrumadora mayoría de esos topónimos autóctonos que habían empezado a introducirse en las exploraciones costeras anteriores. Este predominio del nombre local no es contradictorio con la penetración militar. Más bien pone de manifiesto un grado mayor de comunicación y un mejor conocimiento del terreno, gracias a la valiosa ayuda de intérpretes y aliados. Cortés no rebautiza todo lo que va encontrando. El contacto es más profundo que en la exploración colombina y el topónimo local, cuando llega a conocerse, aunque sea de forma imperfecta, suele prevalecer. Los topónimos cortesianos importados (Sevilla) son pocos y bastante efímeros (si exceptuamos Veracruz y Nueva España). La adopción de topónimos locales crece a medida que el conquistador es capaz de entenderlos y reproducirlos, transcribiéndolos en su idioma. La etapa siguiente verá florecer en la toponimia menor múltiples "préstamos entrecruzados", tan comunes en los mapas de hoy y compuestos de un elemento castellano (por ejemplo un nombre de santo) y de un elemento indígena. Serán innumerables por otra parte en todo el continente las formas compuestas siguiendo el modelo de Nueva España (Nueva Galicia, Nueva Granada, Nueva Castilla, Nueva Andalucía, etc.) dentro y fuera del imperio español. La conquista de América dio un vigor renovado a una práctica difundida en la Antigüedad europea (recordemos la Cartago ("ciudad nueva") de donde procede Cartago Nova, origen de Cartagena, a su vez fuente de la Cartagena de Indias). Sin embargo, lo que los autores entienden por *Nuevo* Mundo es variable y merece

---

[2] En 1549, el acta de fundación de La Serena (Chile) por Pedro de Valdivia en homenaje a su ciudad natal, menciona "estos reinos del Nuevo Extremo" (Solano 1996, 148).

atención. Puede tratarse de la juventud o inmadurez infantil atribuida al continente y a sus habitantes (como cuando Montaigne habla de un mundo "si enfant, qu'on lui apprend encore son a, b, c"), vista positiva (por la pureza primigenia de la edad de oro, según defiende Vasco de Quiroga) o negativamente (los niños requieren tutela). Puede referirse "nuevo" a algo que es considerado como *distinto*, inaudito y emplearse por ser América "dissemblable de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique", según escribe Jean de Léry (Greenblatt 1996, 95). También puede tener el adjetivo un significado del todo opuesto y designar lo *parecido*, la identidad, como en el caso de Nueva España. En algunas ocasiones, la idea de semejanza es indirecta y corresponde a criterios científicos, como en el caso de la *Nouvelle France*, así llamada a mediados del siglo XVI por situarse Canadá en el mismo paralelo que Francia[3]. El adjetivo, tan difundido universalmente, cobra pues varios sentidos antagónicos. En todo caso, parece ineludible históricamente su empleo en los procesos de expansión territorial, creándose parejas como "Castilla la Nueva" y "Castilla la Vieja" o, en América, "México" y "Nuevo México", por duplicación interna. La toponimia cortesiana presagia prácticas que se darán a mayor escala en las siguientes décadas.

Conclusión

En el Nuevo Mundo, a nivel toponímico, nada se crea, nada se pierde, todo se transforma. Se importan incluso denominaciones fabulosas, como la del Amazonas (Amazonia figuraba en los llamados *Viajes* de Mandeville). Se observan rasgos de continuidad con la toponimia de reconquista y repoblación peninsular, en relación con el sentido que los conquistadores le conferían a su empresa. El fenómeno mayor es que la práctica toponímica cambia de escala, tanto en el tiempo como en el espacio. En el tiempo, se da una precipitada, en gran parte improvisada, actividad de toponimización, de inaudita densidad. En el espacio, la creación se dilata a la medida del continente americano. Tras las etapas iniciales de mera negación y sustitución, a la manera colombina, de los nombres locales, la toponimia colonial va adquiriendo los matices de un mosaico derivado de la variedad de los estratos autóctonos preexistentes. La densidad y pervivencia del estrato indígena depende de la ocupación del suelo en el momento de la conquista y de las modalidades de colonización correspondientes. Las mayores zonas de topónimos hispanizados en México corresponden por ejemplo a la

---

[3] "Et toutes ces terres de Canada par raison doivent être appelées la Nouvelle France parce qu'elles sont en une même hauteur", según las *Relaciones* de Jacques Cartier (en: Carpin 1995, 60).

antigua frontera norte con los chichimecas y a las fundaciones españolas en la región (datos en Gerhard 1986): no reflejan una conquista fácil, sino por el contrario la creación de núcleos de colonización.

Se suele considerar (respecto a Canarias) que la toponimia mayor es la del invasor y la menor la del invadido (Trapero 1995) pero esto depende en América —como vimos con Cortés— de las condiciones del contacto, de la existencia de asentamientos anteriores, de la posibilidad de entender y traducir la lengua al idioma receptor. Los topónimos son siempre el resultado de relaciones de fuerza y luchas de poder. Son lo primero que las conquistas o revoluciones de cualquier signo se proponen cambiar como por arte de magia. Parece fácil y radical desprenderse del orden antiguo reemplazando, de un plumazo, sus nombres de lugar. Pero en el uso, renuente a consagrar los mapas impuestos, aflora la *terquedad de los nombres*[4]. Los abigarrados mapas del Nuevo Mundo son un palimpsesto de los albores de la violencia colonial.

Bibliografía

Austin, John L. 1970. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Le Seuil (traducción de *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962).

Carpin, Gervais. 1995. *Histoire d'un mot. L'ethnonyme 'canadien' de 1535 à 1691*. Sillery [Quebec]: Septentrion.

Colón, Cristóbal. 1992. *Textos y documentos completos*. Edición de Consuelo Varela. *Nuevas cartas*. Edición de Juan Gil. Madrid: Alianza Universidad.

Cortés, Hernán. 1993 [1520-1526]. *Cartas de relación*. Edición de Angel Delgado Gómez. Madrid: Castalia.

Estévez, Abilio. 1996. *Tuyo es el reino*. Barcelona: Tusquets.

Gerbi, Antonello. 1978. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE.

Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España*. México: UNAM.

Greenblatt, Stephen. 1996. *Ces merveilleuses possessions. Découverte et appropriation du Nouveau monde au XVI^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres (traducción de *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Oxford University Press, 1991).

---

[4] Bella expresión de la novela cubana *Tuyo es el reino* de Abilio Estévez.

Lapesa, Rafael. 1992. La toponimia como herencia histórica y lingüística [conferencia de 1969]. En: íd. *Léxico e historia*. Vol. 1. Madrid: Istmo, 169-189.

Las Casas, Bartolomé de. 1986 [ca. 1560]. *Historia de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Caracas: Ayacucho.

Morales Padrón, Francisco. 1979. *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

Musset, Alain; Carmen Val Julián. 1994. De la Nouvelle-Espagne au Mexique: naissance d'une géopolitique. En: *Découvertes et explorateurs*. Actes du colloque international, Bordeaux 12-14 juin 1992. Paris: L'Harmattan, 67-81.

Osuna, Rafael. 1973. *Cuestiones de onomatología americana en los cronistas de Indias*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Ruhstaller, Stefan. 1995. *Materiales para la lexicología histórica. Estudio y repertorio alfabético de las formas léxicas toponímicas contenidas en el 'Libro de la Montería' de Alfonso XI*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Seed, Patricia. 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.

Solano, Francisco de. 1996. *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*. Madrid: CSIC.

Tesauro ISOC de Topónimos. 1993. Madrid: CSIC.

Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Le Seuil.

Trapero, Maximino. 1995. *Para una teoría lingüística de la toponimia. Estudios de toponimia canaria*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Indígenas, fracasos y frontera cultural en Pascual de Andagoya (Nuevo Reino de Granada, siglo XVI)

Alvaro Félix Bolaños

Al pueblo U'wa de Colombia, y a sus inmortales aliados Ingrid Washinawatok, Terence Freitas y Lahe'ena'e Gay.

—Digo, así —dijo Sancho— que estando, como he dicho, los dos para sentarse en la mesa, el labrador porfiaba con el hidalgo que tomase la cabecera de la mesa, y el hidalgo porfiaba también que el labrador la tomase, porque en su casa se había de hacer lo que él mandase: pero el labrador, que presumía de cortés y bien criado, jamás quiso, hasta que el hidalgo, mohíno, poniéndole ambas manos sobre los hombros, le hizo sentar por fuerza, diciéndole: "—Sentáos, majagranzas; que a donde quiera que yo me siente será vuestra cabecera". Y este es el cuento, y en verdad que creo que no ha sido aquí traído fuera de propósito.

Cervantes, *Don Quijote* II, 31

Siendo la "relación" la forma discursiva predominante entre el corpus de textos compuestos por españoles en, y sobre, las Indias Occidentales en el siglo XVI, ¿qué contribución tienen textos como los de Andagoya en la formación de un concepto de cultura de frontera, con sus jerarquizaciones medievales de poder sobre nuevos vasallos nativos, africanos y mestizos, para consumo en las Indias y en la metrópoli? Siendo la carta relatoria y la "relación" narraciones que explican ante la Corona detalles del acatamiento de sus leyes y el monto de su parte en las ganancias de la expedición en cuestión, ¿qué ingerencia tienen estos textos en la conceptualización de un *status quo* que normalice las conflictivas relaciones de usufructo entre la élite de conquistadores, burócratas y religiosos españoles, las élites nativas en vía de europeización, las comunidades nativas, los esclavos negros y los mestizos?

El presente trabajo examina una carta relatoria, una "relación" y varios documentos de Pascual de Andagoya en torno a sus empresas conquistadoras en Panamá y el litoral pacífico de la actual Colombia. Este letrado conquistador, comerciante, y gobernador español (Viscaya 1495-Cuzco 1548) llegó a Panamá en 1514 engrosando las filas de Pedrarias Dávila. Bajo las órdenes y el amparo de Pedrarias, Andagoya participó en la conquista, ocupación y saqueo de una amplia región del Caribe, Nicaragua, Panamá y el actual territorio del Chocó colombiano; se enriqueció como encomendero y comerciante de pertrechos y provisiones para nuevas expediciones, incursionó en la política de la gobernación

de Panamá en varios puestos (regidor del cabildo de la ciudad, visitador general de indios, concejal) y en 1522 obtuvo licencia de Pedrarias para la realización del primer intento de exploración y conquista de lo que vendría más tarde a conocerse como el Perú. Esta exploración fracasó con peligro para la vida de Andagoya pero proveyó las primeras informaciones precisas sobre la portentosidad de la civilización andina, informaciones que serían bien capitalizadas después por Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Durante un viaje a España entre 1537 y 1538 para defenderse ante el Consejo de Indias de varias acusaciones, obtuvo de Carlos V el permiso y la capitulación para la exploración y conquista de la llamada gobernación del Río de San Juan (en el oeste del actual territorio colombiano).

En febrero de 1540 salió finalmente de Panamá para su gobernación del Río de San Juan "de guerra con toda mi armada" (Andagoya 1986c, 148) según nos dice, y recorrió el litoral pacífico de las actuales provincias colombianas del Chocó y del Valle del Cauca, remontó el río San Juan, llegó a Popayán, Cali y fundó la ciudad y puerto de Buenaventura. Esta expedición fue un total fracaso. Debido a la mala información de los burócratas del Consejo de Indias, el espacio asignado a Andagoya fue una quimera jurisdiccional pues la región estaba rodeada de gobernaciones ya bien afianzadas y en expansión como la de Nueva Castilla de Francisco Pizarro y la de Popayán de Sebastián de Benalcázar —por el sur— y la gobernación de Cartagena— por el norte. El inevitable enfrentamiento entre Andagoya y Benalcázar terminó a favor de éste último quien, debido a su mayor poder militar, pudo apresar a Andagoya en Cali en marzo de 1541. Derrotado regresó a Panamá y de allí a España en donde permaneció hasta el año de 1546. En este año regresó a América enlistado como capitán de infantería en el ejército de Pedro de la Gasca que se dirigía al Perú a reprimir la rebelión de Gonzalo Pizarro a quien derrotaron en 1548. Ese mismo año murió Andagoya en el Cuzco por complicaciones de una herida recibida en esa guerra[1].

De su experiencia como conquistador Andagoya dejó dos textos centrales: una carta a Carlos V escrita en 1540 en Cali, y una "relación" escrita en España, seguramente en 1546, cuando estaba a punto de regresar definitivamente a las Indias. Ambos textos, además de ser producto del consuetudinario y obligado informe a la Corona y al Consejo de Indias sobre el resultado de una expedición encomendada, forman un mismo esfuerzo textual de apología del ejercicio y fracaso de su propia Gobernación del Río de San Juan. Sin embargo, estos textos presentan un enfoque que sobrepasa los límites temáticos, geográficos, relatorios y forenses que su formación textual tiende a darles y alcanzan —principalmente

---

[1] Para mayores datos sobre la biografía de Andagoya véase Blázquez 1986.

la "relación"— el nivel panorámico y reflexivo propio de una crónica o historia de corte humanístico. A pesar de que el tema central es el de las tribulaciones de Pascual de Andagoya tratando de ejercer su gobernación en el occidente del Nuevo Reino de Granada (entre las ciudades de Buenaventura, Popayán, Cali y Cartago) sus dos textos conforman una especie de "corónica" de las conquistas en la región conocida en la época como "la Tierra Firme en las Indias occidentales", es decir, la región centroamericana incluyendo Honduras, Nicaragua, Panamá y las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, la gobernación de Popayán y las regiones de Antioquia, la sabana de Bogotá y el Perú. Tal amplitud de enfoque y la coherencia en su planteamiento de un concepto de la tarea de la Corona española y los conquistadores en las Indias equiparan los textos de Pascual de Andagoya más a la supraperspectiva de un Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias* que a la visión localizada e inmediatista de un Hernán Cortés en sus *Cartas de relación* o al testimonio individualizado de Alvar Núñez Cabeza de Vaca en *Naufragios*.

Un intento de respuesta a las preguntas planteadas al principio de este ensayo supone primero aclarar dos cosas: (1) que el estudio de la cultura colonial americana supone también el del problema del control nativo del territorio y su conquista por europeos; y (2) que la noción de una cultura que aglutine aspectos ibéricos y americanos en el siglo XVI no está construida solamente por la "relación" o la carta relatoria, a pesar de que su producción era masiva, cotidiana, detallada y de amplia difusión entre individuos participantes en las conflictivas negociaciones en América entre españoles criollos, indios y mestizos. Tal noción está también construida por textos de carácter humanístico (sean históricos, literarios, epistolares, religiosos) y por artefactos y construcciones europeas en las Indias (que van desde la arquitectura religiosa y civil hasta la heráldica y la indumentaria cotidiana). Cualquier texto o artefacto material de exhibición, compuesto y construido por españoles, euroamericanos o nativos europeizados, está dirigido a un público europeo, europeizado o en vías de europeización, y su consumo, voluntario o forzado, supone la erradicación o el control de formas culturales nativas[2]. El consumo de tales textos y construcciones materiales en una sociedad de frontera implica, por consiguiente, una difícil tensión entre la iden-

---

[2] Para muestra nótese en el siguiente pasaje que narra Andagoya en su *Relación* la imposición de la ropa, las creencias y los edificios europeos sobre el cuerpo, la identidad de los nativos y los espacios americanos respectivamente: "A todos éstos [indígenas cristianizados] se les puso sus cruces de paño colorado en las camisas y los llevé en procesión a la iglesia, donde tornaron a pedir el bautismo" (Andagoya 1986b, 132).

tidad cultural europea que se está implantando y la identidad cultural nativa que se resiste, se adapta o sucumbe.

El concepto de frontera que planteo alude, por consiguiente, a aquel espacio geográfico y textual concebido por la cultura europea, propiciado por una invasión y en el que luchan la identidad e intereses culturales americanos y europeos. La frontera, desde el punto de vista de Occidente, es un espacio exterior, desconocido, explorable, deseado, del que se ha "tomado posesión"[3] y en el que la cultura occidental encuentra los límites de su geopolítica y de su condición humana, civilizada y cristiana. La frontera es primordialmente un lugar diferente al europeo que sucumbe ante la paulatina absorción —militar, cultural, económica— de Europa en un avance homogeneizador que rompe los límites mencionados e intenta siempre destruir las diferencias culturales americanas. En la frontera está la barbarie, el paganismo, la bestialidad y las riquezas que Europa quiere corregir o absorber. En ese mismo espacio de ingentes conflictos el europeo se las ha arreglado para racionalizar con crudos argumentos de su tradición cultural un estado de cosas a todas luces desventajosa para el nativo y ventajosa para el recién llegado. Por eso la frontera es también un lugar donde reina la desconsideración y la arbitrariedad del colonizador frente al desplazamiento del nativo[4]. La frontera es, finalmente, un espacio en ardua y dolorosa —para el colonizado, por supuesto— transición hacia su desaparición mediante su conversión en otro espacio en el que aquellas relaciones abusivas de poder impuestas por Occidente se estabilizan en un *status quo* "soportable" o tranquilizante para los miembros en conflictiva relación y en el que la resistencia de los nativos o desplazados de los sistemas de poder ya no es amenaza significativa[5].

---

[3] La "toma de posesión" del territorio americano tiene su inauguración en la misma Guanahaní el 12 de octubre de 1492 cuando Colón, después de llegar a sus ansiadas "Indias", de ver "gente desnuda" y "árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras [...] llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra [...] y dijo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, possesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores" (Colón 1984, 30).

[4] En palabras de Hennessy, "the advance of 'civilization' is equated with their own well being and those beyond the frontier are relegated to the status of non-people or, in the Spanish phrase, *gente sin razón*" (1978, 43).

[5] A este espacio de estabilización posterior al muy versátil de la frontera le llama Mary Louise Pratt "contact zone", término que alude a "the spatial and temporal copresence of subjects previously separated by geographic and historical disjunctures, and whose trayectories now interact" y cuyas relaciones son tratadas "not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices, often within radically asymmetrical relations of power" (1992, 7). Es este estado de "contact zone" el que

Un primer documento al que me referiré, y que plantea este tipo de tensión de frontera, es el texto descriptivo del escudo de armas de Andagoya que el emperador Carlos V le permite diseñar y exhibir en su deseada gobernación del río San Juan. El documento en cuestión plantea dos instancias sucesivas: una de diseño o proyecto de su iconografía, y otra de su exhibición posterior una vez la frontera haya sido absorbida por el éxito de la conquista. Este documento es también una muestra clara de la naturaleza señorial y a la vez mercantilista del proyecto hispano en las Indias. La siguiente es la descripción de ese símbolo heráldico:

> un escudo hecho tres partes, que en la primera parte alta de la mano derecha esté una águila negra rampante en vuelo en campo de oro, y en la otra parte alta de la mano izquierda esté una ciudad de oro, y encima de la ciudad en lo alto della, un castillo de oro con sus puertas y ventanas de azul; que del homenaje del dicho castillo salga una bandera colorada con unos perfiles de oro y en medio della una cruz de oro en campo verde; y en la otra parte baja un león de oro con una corona real en la cabeza, atado con una cadena de oro, con unas letras delante las manos, de oro, que dicen "Tibro", en campo la mitad de medio arriba colorado y la otra mitad de medio abajo de azul; y una orla con cuatro aspas de oro y cuatro veneras de oro en campo colorado y un yelmo cerrado con sus trascoles y dependencias a follajes de azul y oro[6].

En este texto programático, como dispositivo solidificador en la formación de la cultura de frontera, se repite 11 veces la palabra "oro". En él se dan las pautas para la estratificación o jerarquización de los poderes y los estamentos de obediencia en una sociedad basada en la guerra y el despojo. Es decir, hay una institucionalización de este esfuerzo militar de expansión y colonización mediante la concesión de honores caballerescos cuya articulación es sólo posible mediante la separación conceptual del mundo entre español e indígena, cristiano y pagano, civilizado y bárbaro o, en últimas, entre el bien y el mal. El resultado del despliegue espectacular de este escudo sería, entonces, una celebración y ratificación de la legitimidad de un personaje (el caballero cristiano), de una empresa hazañosa

---

los textos de Pascual de Andagoya y la mayoría de los escritores españoles sobre la conquista de América quieren alcanzar y precisar con sus textos.

[6] "Concesión del escudo de armas al Adelantado Pascual de Andagoya (10-I-1539)". Documento XV. En: Andagoya 1986a, 207s.

(la invasión del territorio de infieles), y de un logro inmediato que sirve de estímulo a la empresa (la plétora de oro).

Este escudo de armas está otorgado en el contexto de una empresa de invasión, conquista y poblamiento que de antemano ha regulado muy detalladamente el trato y distribución del oro que se les quitará a los indígenas. Su diseño, concesión y posible exhibición futura dependen del hallazgo de grandes depósitos de este metal precioso. En otras palabras, el proyecto de edificación de la Casa señorial de Andagoya en lo que hoy es el occidente colombiano, como espacio de exhibición y asentamiento del caballero y de la hazaña caballeresca, está basado en el presupuesto de que se consiga la ansiada cornucopia aurífera. Despojos e imperio, oro por adquirirse y expansión del brazo conquistador castellano, son elementos sobre los que se construye el emblema heráldico de Andagoya. Son también las bases sobre las que se construirá la sociedad fronteriza en la gobernación de San Juan[7].

La carta y la "relación" de Andagoya intentan narrar y ratificar el éxito de la implantación de la cultura europea en las Indias, tal como lo ha ordenado Carlos V; y tal éxito está demostrado por la efectividad de la guerra sobre los nativos, su control y explotación mediante la instauración de la encomienda, la fundación de ciudades en sus tierras, la construcción de iglesias y residencias en sus lugares sagrados, su evangelización y catequización, la imposición de una manera de vestir como muestra de aceptación del poder de Dios y el rey de los españoles, y el diseño del escudo de armas que intentaba exhibirse en su gobernación del Río de San Juan.

Considerando la carta relatoria y la "relación" de Andagoya como textos producidos en el contexto de un aporte al proyecto expansionista del imperio español en las Indias Occidentales señalaré en lo sucesivo cómo este conquistador, ante el fracaso de su gestión en la gobernación del Río de San Juan, se construye a sí mismo como alternativa certera ante la, según él, pésima ejecución del programa imperial de Carlos V de parte de conquistadores anteriores. Señalaré también que tal construcción de su persona como alternativa a la despoblación de

---

[7] El denuedo, la tenacidad y el fervor casi enfermizos en la búsqueda del oro que rezuman de este documento no son, por supuesto, privativos de los españoles, pero tienen, según Hennessy, su explicación para el caso concreto de esta etnia europea. La pobreza de las tierras de la península ponía una mayor población de españoles a disposición de estas empresas para la búsqueda de metales: "[the rest of] Europe, on the other hand, was short of silver and gold which in mercantilistic thinking constituted real wealth until challenged by the eighteenth-century physiocratic view that agriculture was the basis of a country's wealth and power. Gold and silver therefore were needed for foreign exchange" (1978, 34).

las tierras conquistadas supone la propuesta de un modelo de conquista y evangelización pacífica cuyos antecedentes se encuentran en relaciones como las de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Fray Bartolomé de Las Casas[8]. Es mi intención mostrar en esto cómo Andagoya, ante la ausencia de un botín que acompañe su obligado texto informativo enviado a Carlos V, plantea un ejemplo de buen gobierno que, según él, propiciará la erección de una sociedad justa en la que los españoles, firmemente implantados como encomenderos benévolos, producirán más indios conversos y más ganancias para ellos y la Corona; más, es decir, que las que produjo el brutal y destructor sistema ensayado por Sebastián de Benalcázar.

Si consideramos la polarización de la política indiana de los españoles en la época, el planteamiento de un buen gobierno de parte de un conquistador como Andagoya no deja de ser extraño. Según precisa Juan Friede, la política española hacia las Indias se dividía en dos tipos: "La 'colonialista' [que] exigía que el indio se sometiese al colono y, a través de él, al rey y sus representantes en América" y la "corriente 'indigenista' [que] exigía que los indios se subordinasen al monarca, al igual que los colonos, encargándose los religiosos de preservar el vínculo que habría de mantenerlos unidos a la corona" (1991, 72). Es decir, una política de buen gobierno suponía una disminución del poder político de los encomenderos y conquistadores y un acrecentamiento del control del Estado español. Tal política, a su vez, siempre estuvo asociada a individuos no comprometidos con los intereses de la encomienda como algunos religiosos (Fray Antón de Montesinos y Fray Bartolomé de Las Casas), los conquistadores ex cautivos de los indígenas que llegaron a identificarse con la causa de los indígenas (caso de Alvar Núñez Cabeza de Vaca), los historiadores asociados con la Corona y con una actitud crítica ante los desmanes del proyecto de conquista (Gonzalo Fernández de Oviedo), algunos indígenas o mestizos cuando lograban escribir historias (caso de Guamán Poma de Ayala o Diego Muñoz Camargo) o los mismos oficiales de la corte o el Consejo de Indias fieles a los intereses reales en Indias. En ninguno de estos campos encaja bien el letrado conquistador, comerciante y gobernador Pascual de Andagoya.

El período de la producción de ambos textos en cuestión —entre 1540 y 1546—, coincide con la época de producción de *Naufragios* de Cabeza de Vaca (cuya composición comienza como testimonio enviado al cronista Fernández de

---

[8] La alta convicción de Cabeza de Vaca sobre la necesidad y posibilidad de la conquista pacífica es el elemento central que acerca su obra *Naufragios* a los propósitos apologéticos de Bartolomé de Las Casas en favor del indígena. Sobre el contacto de las obras de estos autores en torno al tema del mejor tratamiento del indígena véase Adorno 1992.

Oviedo en 1536) y la exposición oral de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas (ante un consejo de ministros del rey en 1542). Coincide también con la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542 con las cuales Carlos V, mediante el freno a los excesos de los conquistadores sobre la diezmada población indígena, intentaba limitar el creciente poder de esta nueva clase social indiana. Todos estos textos, a su manera, abogaban por una conquista y colonización más benigna y más acorde con los principios de la evangelización de los nuevos vasallos de la corona. Además de esta circunstancia de producción textual, Andagoya ha debido estar expuesto al entusiasmo misionero de su hermano, Martín de Andagoya, quien se encargó de la conversión de los nativos americanos en su expedición al Río de San Juan[9]. Estas cuatro circunstancias dan luz sobre la facilidad de la utilización que Andagoya hace en sus textos de un discurso proindígena en el contexto de la expansión imperial a las Indias.

En la capitulación entre Carlos V y Pascual de Andagoya en diciembre de 1538 sobre la gobernación del Río de San Juan se precisan cuatro detalles claves de su misión: (1) "conquistar y pacificar e poblar las dichas tierras que hay desde el dicho río de San Juan hasta donde comienza la gobernación que tenemos dada al marqués don Francisco Pizarro" (Capitulación 186); (2) gobernar la tierra conquistada en virtud de sus títulos de "gobernador e capitán general" y de "adelantado" y "alguacil mayor"; (3) regular la distribución de minerales preciosos acumulados por los indios: "que [de] todo el oro y plata y piedras y perlas y otras cosas que se hallaren e hobieren [...] se nos pague la mitad" (Capitulación 187); y (4) evangelizar al explícitamente solicitar "el buen tratamiento e conversión a nuestra Santa fe católica de los naturales della" (Capitulación 188)[10]. En una enmienda a esta capitulación hecha un mes después (en enero de 1539) se le deja en claro, además, que su misión incluye la escritura de un informe final: "e ansí conquistado e poblado enviareis ante nos e al dicho nuestro Consejo relación de lo que en la dicha tierra ovierdes hecho" (211)[11].

Aunque estas cinco instrucciones son puntos de referencia para la escritura, los textos resultantes pronto las superan. La simpleza implícita en el acatamiento de una orden de informar sobre "lo que se ha hecho" desaparece ante las complicaciones generadas por su rotundo fracaso. Es, entonces, la ausencia de corres-

---

[9] Véase "Carta del rey al provincial de los gerónimos en favor de fray Martín, hermano de Pascual de Andagoya (7-III-1539)". Documento XXI. En: Andagoya 1986a, 215.

[10] "Real capitulación con Pascual de Andagoya sobre la provincia del Río de San Juan (12-XII-1538)". Documento I. Ibíd., 185-188.

[11] "Ampliación territorial de la gobernación de Pascual de Andagoya (24-I-1539)". Documento XIX. Ibíd., 210s.

pondencia feliz entre los deseos expresos del monarca y los escasos resultados que Andagoya tiene que ofrecer lo que imposibilita su obediencia con una simple y parca "relación"[12]. El tipo de texto alternativo que se le presenta a Andagoya es aquel en que además del registro minucioso de "lo hecho" haya lugar para la interpretación de aquello hecho, o no hecho, en el contexto amplio de otras empresas similares a la suya. Solamente mediante la contextualización de su propia expedición en el amplio conjunto de expediciones exitosas o no entre el año 1514 (en que llegó él a Panamá) y el año 1546 (cuando está a punto de participar por la Corona en la guerra contra el rebelde Pizarro en el Perú) podrá Andagoya ofrecer una explicación coherente de su fiasco como gobernador de la provincia del Río de San Juan. En ese contexto Andagoya textualmente construye, sobre la experiencia de su derrota, un modelo triunfal tanto de un mejor gobierno (el suyo) como de un mejor gobernador en las Indias (el mismo Andagoya). Para ésto va a ser instrumental un discurso tan popular en la producción de textos sobre las Indias en ese momento como el de la conquista pacíficia, tan exitoso en la corte hasta ese momento en manos de un Las Casas.

La articulación de tal proyecto discursivo supondrá, sin embargo, la ratificación textual, para el Rey, de la justicia e inexorabilidad de la expansión del poder de la Corona de Castilla y el cristianismo, o, como se entendía en la época —y aún hoy por muchos estudiosos— la ratificación del triunfo gradual de las fuerzas magníficas de la civilización y de la fútil e impertinente oposición de las fuerzas de la barbarie. En este proyecto general de la marcha triunfal de la civilización europea sobre América hay un desplazamiento repetido de centros urbanos civilizados desde donde se lanzan las expediciones (Valladolid, Sevilla, Panamá) a los amplios espacios americanos llenos de indios salvajes e idólatras que impertinentemente esconden riquezas minerales. En tal desplazamiento el contingente expedicionario de conquistadores se convierte en los textos pertinentes en una suerte de caravana bondadosa portadora del regalo de una cultura superior.

Este avance civilizador tendrá su realización en el intento (exitoso o fracasado) de la fundación de una ciudad —que inicialmente es un fuerte— en la que se aglutina a los nativos y se ejecutan los mandatos expresos en la capitulación. Este lugar de congregación conflictiva y forzada de españoles e indígenas se constituye a la vez en el centro de irradiación de la cultura y la religión españolas y en depósito de las riquezas extraídas de, o por medio de, las comunidades

---

[12] El mestizo mexicano Diego Muñoz Camargo, aunque en un contexto distinto al del fracaso, también sobrepasa las limitaciones de la "relación" encomendada sobre su nativa Tlaxcala para embarcarse en la composición de una verdadera historia de corte humanístico digna de dedicársela al rey de España. Al respecto véase Mignolo 1987.

indígenas subyugadas. Este centro civilizador, que es a la vez caja fuerte para el botín, funciona también como oficina o despacho en donde se compone, y desde donde se despacha, la carta relatoria o la "relación", que junto con el quinto del Rey, ofrecen evidencia textual y material de la feliz realización del programa imperial planteado en la capitulación. El tránsito a la metrópoli del texto y del oro expropiado que le corresponde al rey conforman así un desplazamiento inverso (de las Indias a España) de los frutos del esfuerzo del "acrecentamiento de nuestra Corona de Castilla" (Capitulación 185).

Los distintos desplazamientos de un núcleo civilizador, desde un centro metropolitano de civilización a otro americano bárbaro, y de allí de regreso a la metrópoli, se convierten también en derrotero de la composición de la "relación" de Andagoya seis años después de sus experiencias en la gobernación del Río de San Juan. Este derrotero progresivamente define en su "relación" y su carta la transición exitosa de espacios domeñables de riqueza mineral y variedad cultural americana, a otros espacios domeñados de botín asegurado y destrucción de la diferencia cultural nativa percibida como intolerable. Se trata de un movimiento feliz y eficaz —para los españoles— entre el inicio de la entrada al territorio indígena y el establecimiento de la encomienda, lo cual equivale textualmente, a la realización de los cuatro puntos centrales de la capitulación, ya mencionados: la conquista, el gobierno, la extracción de oro y la evangelización de los nativos. Esta construcción textual de un programa que garantizará la doble adquisición de más oro y más vasallos conversos, es importantísima ante la ausencia de un botín que acompañe la "relación" que se le enviará a Carlos V. El oro, sugiere Andagoya, está ausente por causa de los malos gobiernos de otros capitanes imperantes en una región que la capitulación había señalado como suya.

Andagoya inicia su "relación" hablando de la promisoria y espectacular embarcación de la armada de Pedrarias en Sevilla en 1514: "con diez y nueve naos y mil e quinientos hombres, la más lucida gente que de España ha salido" (1986b, 83). El viaje de esta formidable armada se detiene primero en un lugar pequeño del Caribe, la isla Dominica, de cuyos habitantes se da una breve y tajante caracterización que satisface los más elementales y populares clisés europeos sobre el Nuevo Mundo:

> Entrando por ella [la isla] cierta gente de españoles, toparon con algunos indios flecheros de yerba [que] andaban por el monte cercando el real, para si se desmandase algún español, matarle. Es gente belicosa; comen carne humana; andan desnudos ellos, y las mujeres en carnes sin ninguna vestidura. Esta isla no se ha podido ganar por ser tan peligrosa la conquista della, y poco provechosa (ibíd., 84).

El foco civilizador conformado por el ejército de españoles, establecido transitoriamente en su "real", está rodeado de la barbarie americana pululante de salvajes amenazantes. Los indios "flecheros" con yerba, desnudos, caníbales y adoradores del demonio son aquel ente culturalmente disímil que se resiste a la evangelización y a la exposición de sus secretos: tesoros ocultos. Tal emblema de los habitantes del territorio americano, posicionado en el umbral tanto de Tierra Firme como de la amplia relación de hechos que se inicia, prefigura la presencia del oro listo para el despojo. Todas estas características que descalifican al indígena como miembro de la comunidad humana y civilizada lo descalifican también para la resistencia frente al despojo de su oro, más si el oro está asociado a la celebración de la presencia del demonio, como se nos va a explicar repetidamente:

> De aquí [de la isla Dominica], siguiendo su vía para Tierra firme, llegó a la provincia de Santa Marta, donde desembarcó toda su gente. Quiso *saber el secreto de la tierra* y entrando con cierta capitanía de gente dieron en cierto pueblo, desamparando los indios sus casas: se les tomó algún despojo y se halló cierta cantidad de oro en una sepultura. La gente desta tierra son casi a la manera de los de la Dominica: son flecheros y de yerba. Aquí se hallaron ciertos paños y las sillas en que se sentaba el demonio; figurado en ellas de la manera que a ellos les aparecía (ibíd., énfasis agregado).

¿Qué hay detrás del "secreto de la tierra"? Hay un tesoro nativo escondido, hay una corroboración de las espectativas sobre la inferioridad cultural indígena, y hay una verificación de la superioridad de los españoles y, por consiguiente, de su mayor derecho a la posesión de las riquezas acumuladas por los nativos.

La marcha de la civilización y el cristianismo sobre las tierras americanas está inscrita, según Andagoya, en la lucha milenaria y universal entre Dios y el demonio. La elaborada descripción de los rituales de los indígenas, en los que su "paganismo" y su "idolatría" se explican por la naturaleza pueril ("simple" de la mentalidad indígena, es muestra de su inferioridad intelectual, lo cual permite que el demonio los domine tan fácilmente). Esto supone considerar la presencia hispana en América como esencial en una lucha universal de Dios contra el demonio en la cual el cristianismo es una estrategia fundamental; supone también una justificación textual de la obligación tutorial de los españoles frente a unos indígenas cuya puerilidad propicia peligrosamente el imperio del demonio en gran parte del universo. La posibilidad del éxito de esta labor tutorial evangelizadora está signada en el texto por las tenues noticias del evangelio que repetidamente Andagoya nota en los nativos y que, de manera peculiar, le permiten considerar

el proyecto evangelizador como un esfuerzo de refrescar la memoria milenaria de los indígenas. De allí que además de señalar las diferencias, Andagoya señale también las similitudes religiosas que encontró, según dice, en los indígenas centroamericanos:

> Queriendo saber destas gentes que si tenían alguna noticia de Dios, se halló que tenían noticia del diluvio de Noé y que se escapó en una canoa con su mujer e hijos, y que después se había multiplicado el mundo de éstos; y que había en el cielo un señor que ellos le llamaban Chipiripa, y que hacía llover y las otras cosas que del cielo bajaban (ibíd., 91).

La posible evangelización de estos indígenas, quienes tienen pálidos recuerdos de la Biblia, supone la invasión del territorio americano, la esclavización de su población y el exterminio de ella en el trabajo forzado para la adquisición del oro. Son etapas necesarias de aquella lucha para disminuir el espacio de influencia del demonio en el mundo, un mundo progresivamente, según entendía Andagoya y los demás españoles de la época, llamado a ser controlado por España[13].

En tal lógica de interpretación de la relación con el mundo no hispano, y en particular con los indígenas de Tierra Firme, la posibilidad del éxito de esta evangelización ecuménica está unida, en la lógica de la guerra justa, a la permisibilidad moral y legal de recoger y acumular el oro y las riquezas que el indio pueril y pagano retiene. De una parte, existía la producción minera antes de la llegada de los españoles, como bien observa Andagoya: "y el oro que ellos tenían, o era de rescates o [el] que [en] las minas se le cavaban los indios" (ibíd., 90). De otra parte, ese oro acumulado por los indios tenía un objetivo muy cuestionable: "Cuando morían los señores, los vestían las armas de oro que tenían y envueltos en muchas mantas de las mejores que tenían" (ibíd., 91), los enterraban en rituales dominados por el diablo. Este último factor en particular hace que la expropiación sea una obligación inscrita en el contexto de aquella

---

[13] Tal creencia mesiánica y milenarista, más medieval que moderna, se fortalecía en un momento en que Carlos V en Europa instauraba la autoridad política, militar y religiosa de su imperio en progresiva expansión, como emblemáticamente lo expresó el poeta Hernando de Acuña en un poema que vale la pena recordar aquí para contextualizar esta actitud expansionista de Andagoya: "Ya se acerca Señor, o es llegada/ la edad gloriosa en que proclama el cielo/ un Pastor y una Grey sola en el suelo/ por suerte a vuestros tiempos reservada./ Ya tan alto principio en tal jornada/ es muestra al fin de vuestro santo celo,/ un Monarca, un Imperio, y una Espada./ Ya el orbe de la tierra siente en parte/ y espera en todo vuestra Monarquía,/ conquistado por vos en justa guerra" (1954, 342).

lucha milenaria contra el demonio. El saqueo de las tumbas y los depósitos nativos es necesario para interrumpir la adoración al demonio y toda interrupción de la adoración del demonio es un avance del cristianismo.

El gran esfuerzo de evangelización que Andagoya ilustra en su texto no tiene precedentes en el contexto de ejecución y apología de una empresa conquistadora para la extracción inmediata de tesoros acumulados por los indígenas. Los ya mencionados casos de Alvar Núñez Cabeza de Vaca en *Naufragios* (1542), y Fray Bartolomé de Las Casas en sus diversos tratados, suponen una propuesta de conquista y evangelización pacíficas también pero unidas a posiciones ideológicas contrarias a expediciones rapaces como la de Andagoya. Sin embargo, Andagoya se construye en su texto como un conquistador pacífico, o un evangelizador férreo, aunque justo. Tres rasgos de carácter indigenista hay en esta autoconstrucción de Andagoya como evangelizador, además de la narración de sus actividades catequizantes: (1) el establecimiento de un diálogo con los indígenas para escuchar de ellos el planteamiento de una contradicción: si los españoles practican el cristianismo, ¿por qué se comportan con nosotros anticristianamente?; (2) la sugerencia del narrador de que hasta su llegada al territorio en cuestión, no se había practicado una verdadera evangelización; y (3) la sucesiva descripción gráfica, región por región, capitán por capitán, de los excesos españoles contra los indígenas[14].

El interés de Andagoya es el de demostrarle a Carlos V que él es mejor capitán conquistador que Benalcázar, su némesis en su empresa de gobernador. También quiere demostrarle que es él quien merece prevalecer en la gobernación en disputa y para ello insiste en que es él, y no Benalcázar, quien mejor representa la política de la Corona en la región, es decir, una política que establezca una colonia en la que los indios sean subyugados con el mínimo de sangre derramada, con cuidado de ponerlos a trabajar para los españoles por medios persuasivos en los cuales la evangelización juegue papel fundamental. El resultado sería el de lograr poblar la tierra, no despoblarla como ha hecho Benalcázar. "Poblar" significa subyugar a los nativos sin disminuir su presencia demográfica y sin propiciar rebeliones. "Despoblar" es abusar de los indios de tal manera que se

---

[14] El propósito central de esto es, por supuesto, diferenciarse de Sebastián de Benalcázar quien ha causado los daños mencionados: "Hiciéronme muchas preguntas de gente viva, diciendo que cómo no se les había dicho nada de aquello hasta entonces, porque les parescía cosa buena; y pues que nosotros decíamos que buscábamos su vida y salvación, por qué los habían muerto con tantas maneras de crueldades; y quellos muchas (veces) trataban entre sí qué gente podía ser que tanto mal hiciese: que muertos ellos que quién los había de servir; que por qué no consideraban esto" (Andagoya 1986b, 131s.).

mueran durante el proceso de su utilización o se rebelen causando pérdidas de vida y bienes de los españoles, además de la pérdida de la tierra inicialmente conquistada. Es en ese contexto en que Andagoya le informa al Rey en su carta relatoria sobre sus esfuerzos de evangelización y buen gobierno y sobre la queja de los indios:

> Y a lo que [yo] les decía acerca de lo que Dios mandaba en sus mandamientos, decían [los indios] que los capitanes que antes habían venido que ninguna cosa de aquellas que les decía habían hecho ni guardado; y que saliendo ellos de paz y queriendo servir, los mataban y les cortaban las manos y las narices, y les robaban y les hacía otros males; y los traían atados en cadenas de cerros en cerros y de tierras en tierras, como apatas [sic] acarreando el oro que hurtaban a los otros, y después los daban de comer a los perros como si fueran venados. Y entre ellos pasaban otras muchas pláticas diciendo: "¿qué nos quieren estos cristianos, pues que les servimos y hacemos lo que nos mandan? ¿por ventura piensan que nuestras mujeres paren como curries de cinco en cinco? ¿qué gente es esta? *¿qué señor tienen que tanto mal les manda que hagan?*"; sobre ésto dicen maravillas. Y en otras preguntas, que tienen muy vivas, y a todas, tengo necesidad de satisfacer para que vengan a la conversión directamente, en especial diciéndoles: que vuestra magestad es señor de todos nosotros y dellos; y que a los que habían venido antes y a mí nos mandaba que les hiciésemos buen tratamiento y justicia, y lo que yo con ellos hago; y que los malos no hacen lo que manda creyendo que no lo sabrá por estar tan lejos; y que porque vuestra magestad había sabido lo que con ellos se había hecho me enviaba a mí a castigarlos (1986c, 163s., énfasis agregado).

El propósito de esta argumentación es más la persuación de Carlos V que la información objetiva de los hechos. En este esfuerzo de persuasión Andagoya construye espacios de maldad y de bondad que coinciden con los bandos hispanos en conflicto: el del progresivo fortalecimiento de la élite conquistadora en las Indias, y el de la voluntad reguladora de la lejana Corona de Castilla. En el juego de esos espacios Andagoya se coloca al lado del "bueno", el del Rey y su política mediante la ficcionalización narrativa de un diálogo con los nativos quienes, como nuevos vasallos dispuestos a aceptar el imperio de Dios y el Rey, se quejan ante Carlos V mismo a través de su enviado y justiciero, el adelantado Andagoya. Tal carácter de enviado como regulador es, por supuesto, parte de la ficción aunque autorizada en este caso por tres recursos retóricos: (1) la justeza de su propósito, es decir, la crítica de una manera ineficaz, destructora e inmediatista

de acrecentar la Corona de Castilla (como la de Sebastián de Benalcázar); (2) la propuesta de una manera más benévola y eficiente de "poblar" como la suya; y (3) su hábil compromiso de la reputación política, civil y religiosa del mismo Carlos V ante los maltratados vasallos americanos quienes se presentan como sirvientes naturales y no entienden por qué el Rey permite los abusos ni dilucidan con claridad quién es un verdadero representante de él.

Pero esta estrategia de ecos lascasianos (el diálogo con el nativo evangelizable y la evaluación de las consecuencias de una colonización abusiva) no logra silenciar en la "relación" de Andagoya instancias en las que la conexión entre el celo evangelizador y la expropiación del tesoro del nativo está sellada por la brutalidad y la violencia sistemática. En el Valle de Lili, cerca de Cali, un cacique se negó a colaborar con la labor de pacificación de Andagoya y mató a varios indígenas colaboradores con esa pacificación. Andagoya lo condenó a muerte pero antes de degollarlo le ofreció el regalo de la vida eterna mediante su conversión en el cadalso:

> Lo cual [el bautismo] se hizo con toda solemnidad, y de allí, sin le atar, puesta una cruz en las manos, diciendo "credo in Deo" dándole a entender lo que querían decir estas palabras, y ayudándole sus padrinos y todo el pueblo que se halló allí, fue llevado en procesión a la plaza donde estaba la picota, y apretándole los cordeles se quebraron, y se cayó en el suelo desatinado; y antes que se levantase buscó la Cruz, que se le había caído, y se levantó con ella; y queriéndole atar otra vez dijo que esperasen y llamó a la lengua y le dijo que en la cárcel, debajo de la cabecera de su cama, estaban dos platos de oro y que los trajesen y no se perdiesen, y me los diesen a mí. Y como él los vido, dijo: "agora haced lo que quisiéredes" y diciendo el Credo, murió (1986b, 137).

La argumentación de Andagoya intenta sugerir que la revelación del lugar en que el cacique rebelde tenía su tesoro escondido fue producto de una sincera aceptación de la religión cristiana y del orden judicial del invasor, y que nada tuvo que ver con el ejercicio brutal de la violencia sistemática sobre su cuerpo sometido, por demás, al escarnio público. La narración de este caso de subversión aislada e impertinente, según Andagoya, intenta demostrar no solamente el efectivo arraigo del poder jurisdiccional hispano en tierras anexadas a la Corona de Castilla, sino también la presencia efectiva y constante de la cristianización aún en áreas de rebeldía como la de este cacique. Pero la lección más importante de este relato es la sugerencia de que la bondad de la conquista pacífica y la evangelización sincera son la vía expedita al tesoro que los paganos esconden y los cristianos buscan. Es también la vía a la mejor implantación de los rasgos

culturales españoles en los nativos necesaria para crear un estado de cosas estable y duradero que permita, en el futuro, una mejor extracción de la riqueza de los indígenas y de sus tierras. El ejemplo más elaborado de esta utopía que Andagoya le presenta a Carlos V está en su narración, con ecos bíblicos, de varios actos de inversión de los papeles de servidor y servido en banquetes celebratorios de la exitosa evangelización de los indios del Valle del Cauca: "y dicha la misa con solenidad, y dándoles a entender algunos pasos della, comieron [los indígenas] todos conmigo; y, mandé que les sirviesen los capitanes y serviciales de su Magestad a la mesa, de que ellos estuvieron admirados" (1986b, 132).

La inversión, en su inevitable carácter de pantomima, se da también entre el que provee joyas y preseas y el que las recibe, como sucede en otra ocasión similar:

> En una destas provincias, en las casas de un señor que se dice Jangono, y la provincia Aisquio [Chisquio, aclara Blázquez] [...] comieron conmigo los casados todos con sus mujeres, a las cuales todas di joyas y preseas de Castilla; y fueron servidas a la mesa como a las de la conversión que se hizo en Popayán. Acabado de comer, hace venir el señor doce hombres con doce flautas, que hacían una música muy concordada, y bailaron todos, y sacaron a los españoles que bailasen con ellos; y todo el día estuvieron en esta música; y a la noche hicieron otros muchos juegos, convidando a los españoles con ellos (ibíd., 133).

Es fácil suponer que el juego de inversiones entre conquistador y conquistado que realiza aquí Andagoya, no involucra el acto de darles a los indios joyas de las extraídas de las Indias, sino las mismas baratijas de Castilla con las que Cristóbal Colón inauguró en 1492 aquel abusivo trueque de oro por cuentas de vidrio en las islas caribeñas[15]. Este pasaje, en su instancia del feliz banquete, recuerda al criollo Lucio Mansilla, el cronista argentino del siglo XIX, quien, en *Una excursión a los indios ranqueles,* se explaya en descripciones de orgías de nativos en las que él participa y que se dan en honor precisamente de los exitosos tratos entre indígenas y "civilizados". Aunque en el caso del argentino hay interés en usar las descripciones de las bacanales indígenas como muestra de su salvajismo, en el caso de Andagoya el interés es, por el contrario, realzar su nivel de acep-

---

[15] Sábado 13 de octubre: "mas todo lo que tienen lo dan por cualquiera cosa que les den, que fasta los pedaços de las escudillas y de las taças de vidrio rotas rescatavan, fasta que vi dar 16 ovillos de algodón por tres çeotis de Portugal, que es una blanca en Castilla" (Colón 1984, 32).

table similitud cultural con los españoles para demostrar la factibilidad de su buen gobierno propuesto. Pero tal aceptabilidad de la semejanza cultural —adoración del mismo dios cristiano, posibilidad de compartir un banquete— es parte de la inversión histriónica de papeles como bien lo divulga el regalo de las "joyas y preseas de Castilla". Las baratijas dadas por el español que pretende ser servidor, son de la misma calidad que la breve posición de servido que se le otorga al nativo agasajado. Ambas son una ilusión, un engaño que no engaña a los participantes en la pantomima por lo obvio, que no admira por lo palmario. Pero otro es su propósito y tal vez su efecto como una narración más de los resultados de un buen gobierno español en Indias en una "relación" para el Rey y el Consejo de Indias. El fin es, ante todo, obedecer mandatos y celebrar el arraigo de las empresas españolas en las Indias. No hay mención en la "relación" de Andagoya, por supuesto, de quiénes proveyeron los alimentos que se sirvieron en este banquete supuestamente fraternal ni de quiénes los prepararon.

En estos últimos pasajes se presentan narraciones ejemplarizantes del buen gobierno que Andagoya propone y se da un emblema coherente de los resultados positivos de la misión encomendada por Carlos V en su capitulación con él: la conquista y población del territorio mediante la ocupación militar, la reducción de la resistencia nativa y la imposición de las leyes castellanas; luego la evangelización de éste, después la recolección de la riqueza del nativo y, finalmente, la composición de un informe satisfactorio a pesar de la ausencia del botín que debe acompañarlo.

La "relación" y la carta relatoria de Pascual de Andagoya compensan el fracaso de su gobernación de la provincia del Río de San Juan con la propuesta de un modelo de gobierno ejemplar. Tal gobierno se entiende como la implantación sobre los indígenas, de la voluntad justa de la Corona por encima de la voluntad injusta e independentista de los conquistadores. En este proyecto de buen gobierno Andagoya plantea un correctivo para el gobierno de las Indias en el que es posible que el nativo torturado en el cadalso agradezca el regalo del bautismo mientras cede sus tesoros al español y que los indígenas reducidos militarmente y aculturados sistemáticamente celebren su nuevo estado bailando con sus colonizadores. Este correctivo facilitaría las negociaciones entre diversas políticas indianas en América, las cuales —se aspira— eventualmente propiciarían la estabilización de un orden social pro-hispano.

La carta relatoria y la "relación" en que Andagoya plantea esta suerte de utopía son documentos extraordinarios por su capacidad de articular coherentemente estrategias políticas, militares, religiosas y económicas que en la práctica de la conquista y pacificación de los territorios y pueblos americanos estaban siempre en conflicto irreconciliable. En estos textos Andagoya encuentra una

clave para la reconciliación de la ilimitada voracidad aurífera de los españoles con el buen tratamiento de los nuevos vasallos americanos y su evangelización concienzuda. Tal clave la provee una hábil manipulación de lo que llamaré aquí un "discurso lascasista", es decir, una tendencia de escritura en el siglo XVI que supone, de una parte, la aceptación de la expansión cultural y religiosa de Castilla en ultramar y, de otra, una concepción utópica de la relación entre europeos e indígenas en tierras americanas que respete tanto los preceptos básicos del cristianismo como las nociones jurídicas renacentistas de las relaciones entre los pueblos. El prestigio y el éxito de este discurso era evidente para cualquier letrado que observara en España —como bien lo pudo hacer Andagoya— sus conexiones con proclamaciones como la Bula *Sublimis Deus* (en la que el papa Pablo III declaraba a los indios "hombres verdaderos" en 1537), con las famosas lecciones de Salamanca del Padre Vitoria en 1539 sobre la ilegitimidad de la conquista, y con la proclamación de las Nuevas Leyes de 1542, las cuales eran fácilmente asociables en la época con la gestión exitosa de Las Casas ante la Corte. Andagoya le escribe a Carlos V en un momento en que la encomienda ha perdido prestigio y en el que el mismo autor se apresta a participar en la represión de los encomenderos rebeldes del Perú. De allí la conveniencia de recurrir a este discurso lascasista para proponer un sistema de buen gobierno que no sea descartado por el monarca. De esta manera Andagoya contribuye con sus "relaciones" a fijar una noción de cultura de frontera en la que los deseos del conquistador y del Rey coinciden para la asimilación eficiente y benigna de la población indígena americana dentro de los intereses de Castilla. Pero como bien nos recuerda Sancho Panza en el epígrafe con que inicié este trabajo, no importa que el hidalgo español gentil y ocasionalmente invierta su posición de amo a subalterno si las riendas de su poder abusivo nunca abandonan sus férreas y crispadas manos.

Bibliografía

Acuña, Hernando de. 1954. *Varias poesías*. Edición de Elena Catena de Vindel. Madrid: CSIC.

Adorno, Rolena. 1992. The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History. En: *The William and Mary Quarterly* 49, 210-228.

Andagoya, Pascual de. 1986a. *Relación y documentos*. Edición de Adrián Blázquez. Madrid: Historia 16.

—. 1986b. Relación que da el Adelantado de Andagoya de las tierras y provincias que abajo se hará mención. En: íd. 1986a, 83-146.

—. 1986c. Carta del Adelantado de Andagoya a Emperador Carlos V sobre su partida de Panamá y su prosecución de su viaje y reconocimiento hasta Cali. En: íd. 1986a, 147-183.

Blázquez, Adrián. 1986. Introducción. En: Andagoya 1986a, 7-77.

Colón, Cristóbal. 1984. Diario del primer viaje. En: íd. *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 15-138.

Friede, Juan. 1991. *Cristóbal Colón y el encuentro de dos mundos*. Tunja: Publicaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Hennessy, Alistair. 1978. *The Frontier in Latin American History*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Mignolo, Walter. 1987. El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la provincia y ciudad de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo y las *Relaciones de Indias*. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35, 2, 451-484.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.

La nueva identidad de Don Francisco de Sandoval Acazitli

Francisca Perujo

Desde Texcoco, en 1520, Cortés preparaba el cerco a Tenochtitlan sometiendo a los pueblos de alrededor de la laguna, mientras se iban construyendo los bergantines, y en su *Tercera Relación* dice de entonces:

> E mandé al [...] alguacil mayor [Gonzalo de Sandoval] llegase a una provincia que se dice Calco [...] porque tenía certificación que los naturales de aquella provincia [...] se querían dar por vasallos de vuestra magestad [...] Vinieron ante mí aquellos principales con dos fijos del señor de Calco [...] e dixéronme como su padre era fallecido, e que al tiempo de su muerte les avía dicho que la mayor pena que llevaba hera no verme primero que muriese, y que muchos días me avía estado esperando, y que les avía mandado que luego como yo a esta provinçia viniese, me viniesen a ver e me tuviesen por su padre [...] Estos fijos del señor de Calco [...] dixéronme [...] que les diese gente que les pusiese en salvo. E Gonzalo de Sandoval [...] se fue con ellos (Cortés aprox. 1530 [1522], fol. 111r.).

Esta es la primera noticia que tenemos en castellano de los dos principales de Tlalmanalco-Chalco, a quienes, ya bautizados y ganada Tenochtitlan, como señores naturales que eran, dio Cortés el mando que por herencia les correspondía. Del año 1521 anota Chimalpahin: "Aquí fueron instalados en el trono don Francisco de Sandoval Acacitzin [...] y don Hernando de Guzmán [...] Omacatzin, señores de Tlalmanalco" (1965 [aprox. 1620], 158). Y anota también cuál era el poder que el conquistador les concedía:

> Y aquí está la relación que hacen [...] los tlalmanalcas chalcas: dicen que [...] instaló a dos jefes chalcas, el don Hernando Guzmán [...] y a don Francisco de Sandoval [...] Les dirigió la palabra haciéndoles que les hablaran en nahua: "Como vuestro señor queda el capitán, pero no obstante vosotros podéis conservar vuestros títulos y cargos [...] mas debes de poner cuidado a sus órdenes y hacer lo que él quiera que se haga." (ibíd., 238s.).

Comenzaba Cortés a organizar el gobierno de la Nueva España y a repartir la tierra en encomiendas, y de ese 1522 hallamos en Chimalpahin:

> fue cuando realmente don Hernando de Guzmán [...] y su hermano don Francisco de Sandoval [...] jefes de Tlalmanalco, realizaron las

> órdenes de don Hernando Cortés sobre de hacer la deslindación de las tierras [...] que pertenecían a Tlalmanalco (ibíd., 241).

De esa nueva identidad dual de este don Francisco, hijo del cacique de Chalco antes de la conquista y su heredero y cacique él mismo desde 1521 hasta su muerte en 1554, podemos hablar sin apelar a ninguna construcción teórica. Seguiremos la relación que hizo de su entrada con el virrey Mendoza contra los chichimecas de la entonces Nueva Galicia, después Jalisco, escrita en náhuatl en 1541 por su secretario Gabriel de Castañeda, que lo acompañó en la expedición y a quien encargó que "fuese asentando y escribiendo todos los dias lo que fuese sucediendo cada dia en esta jornada" (1866 [1541/1641], 331)[1]. Y en efecto, se va narrando el cotidiano acontecer de la guerra desde el mundo indígena, con la frescura y la inmediatez del relato de primera mano, y las hazañas del cacique aparecen entre la vida concreta de los indios y de los españoles.

Tenemos pues en don Francisco a un representante ejemplar de esa nobleza indígena que, convirtiéndose fervorosamente al cristianismo y adhiriéndose a las "razones" de los conquistadores —nunca sabremos hasta qué punto ambas cosas—, pudo conservar su jerarquía, es decir, sus privilegios en el ámbito indígena, y con ellos la supervivencia de la estratificación social prehispánica, que permitió a los colonizadores apoyarse en esa precedente sociedad para organizar el gobierno, la administración y la encomienda en las tierras vencidas. Esta nueva identidad a la que en la religión y más lentamente en la lengua, tuvieron que plegarse los pueblos indígenas, fue el comienzo del país que hoy es México, el dramático nacimiento, en un territorio enorme del cual se había sometido sólo una parte, del país mestizo, dual para siempre, que no perdió nunca sus infinitas variantes, de región a región, de pueblo a pueblo, de grupo a grupo, de lengua a lengua.

Pero ¿hasta dónde y cómo se amalgamaron creencias y culturas tan diversas?, y ¿cuánto y cómo persistió la organización social prehispánica en la nueva sociedad mexicana? Creo que son éstas las cuestiones mayores que podemos proponernos, dadas las múltiples formas ambivalentes que esa forzosa relación habría de tomar, cotidianamente fascinantes por la vigencia que tienen en la historia y en la vida de México, presentes en cualquier tradición, en cualquier expresión, desnudas a cualquier mirada. De aquí el interés por la relación de don Francisco de Sandoval Acazitli que, siendo tan temprana, y él —diríamos hoy— un hombre de la transición de los pueblos indios al país mestizo, ya que no de una cultura a otra porque ambas coexistieron, pero sí de una religión a otra, de

---

[1] Esta cita y todas las siguientes de Acazitli son de la reimpresión de 1971.

una forma de poder a otra, tiene, tanto desde el punto de vista histórico como filológico, ese carácter primigenio de las fuentes, esa sugestión de todo comienzo, y, en su caso, del peculiar mestizaje mexicano de infinitas variantes.

Don Francisco de Sandoval Acazitli mestizo

Dejemos ahora hablar a don Francisco, a veces en primera persona, a veces en tercera, como lo hace:

> Yo D. Francisco de Sandoval, cacique y señor que soy de esta ciudad de S. Luis Tlalmanalco, habiendo tenido noticia que el señor visorey D. Antonio de Mendoza que reside en la gran ciudad de México y real audiencia, que se ofrecia una guerra en la tierra de los chichimecas de Xuchipila, fuí á la dicha ciudad, y supliqué al señor visorey me hiciese merced de que yo fuese y los de mi provincia de Chalco á servir en esta guerra (Acazitli 1866 [1541/1641], 307s.).

Y poco antes: "Salieron para esta jornada, lúnes, dia de S. Miguel Arcángel, en 29 de Setiembre del año del nacimiento de nuestro Salvador de 1541 años" (ibíd., 307).

Aquí están ya los dos aspectos más trascendentes desde el punto de vista histórico, las dos condiciones que enmarcan la identidad colonial: la adhesión al gobierno de la Nueva España y a la fe cristiana. Pero para mostrar la complejidad del mestizaje que hincó sus raíces en los grupos sociales dominantes indígenas, filtrando en ellos usos de tradición española, aun antes del aprendizaje de la lengua, creo que vale conocer el singular arnés de guerra que llevaba don Francisco:

> Don Francisco Acazitli llevó por divisa y armas cuando fué á la guerra de los chichimecas, una calavera de plumería con sus penachos verdes, una rodela de lo mismo, y en ella un bezote de oro retorcido, con su espada y su ichcahuipil, y vestido con un jubon colorado, y sus zaragüelles, zapatos y borceguíes, y un sombrero blanco, y un pañuelo grande con que se amarraba la cabeza, y un collar de pedrería con dos cadenas (ibíd.).

Las dos diferentes tradiciones que toman cuerpo en la figura del cacique son evidentes. En otro paso de la crónica dirá cómo "el Sr. D. Francisco con su divisa de quetzalpatzactli de plumería verde..." (ibíd., 311), es decir, con las insignias de plumas preciosas que usaban los reyes indígenas en la guerra. Pero el cacique no va vestido de guerrero indígena, como aquellos que, con sus arneses ricamente guarnecidos, tanta impresión causaban en los españoles cuando

salían a combatir en Tenochtitlan sitiada. Impresionante tenía que serlo sin duda él también, pero porque a la divisa que ostentaba su dignidad entre los indios, había añadido prendas del traje de los conquistadores sin ahorrarse colores. Llevaba jubón, zaragüelles y borceguíes, usaba espada en vez de macana, y, como aparece más adelante, iba a caballo. Hacía sólo seis años que Mendoza había concedido a los indios montar a caballo, y no a todos. Antes muy pocos jefes tuvieron ese privilegio.

Bajo formas diversas este híbrido, que en otros niveles podemos llamar sincretismo, arraigó en el gusto, en la imaginería popular mexicana y, más suavizado, se ve incluso en las capillas pequeñas de las iglesias primitivas. Imágenes como la de don Francisco se encuentran hoy en múltiples versiones, tanto en juguetes como en las representaciones de santos niños y arcángeles, a menudo vestidos de soldados romanos con cascos de latón y penachos de plumas y huaraches a los pies, y, por supuesto, en los personajes de las fiestas religiosas y de los bailes tradicionales, y, sin ir más lejos, se ven en los danzantes que al son de una supuesta música indígena, siempre monocorde, buscan la vida en las calles y plazas de las ciudades.

La fe cristiana de un cacique indio

Dice Chimalpahin que los franciscanos se establecieron en Tlalmanalco en 1525, apenas un año después de haber llegado a la Nueva España:

> entonces fue cuando el padre franciscano prendió fuego a los templos indígenas de Amequemecan y de Tlalmanalco y de Tenanco. También prendió fuego a las casas donde habitaban los brujos agoreros de las deidades de estos templos [...] les puso fuego a la media noche y estuvieron ardiendo hasta el alba. Primero había mandado derribar las casas de estos diablos (1965 [aprox. 1620], 244).

¿Qué habrá sentido el joven don Francisco viendo quemar los templos que habían sido el centro de la vida de sus antepasados, de su padre, de quien heredó el cacicazgo, y de su propia niñez? Nunca lo sabremos. Había nacido pagano y hasta su encuentro con Cortés, siendo ya un muchacho, había sido un *principal* pagano. Después de su bautizo, con el apellido de Gonzalo de Sandoval, no sabemos cuándo se acogió a la nueva fe renegando de la suya como si no la hubiera conocido. Tanto que, en un paso de su relato que se diría de una crónica cristiana, escribe:

> Y vimos en la cumbre de la sierra de Xuchipiltepetl, que en ella estaba el templo del demonio, muy grande, y que estaba ya montuoso, y la sala que habia tenia quince brazas de largo y trece de ancho,

> y las paredes eran todas de una piedra á manera de adobes, de edificio muy antiguo, que no se sabe quiénes fueron los que lo edificaron (Acazitli 1866 [1541/1641], 313).

Puesto que en toda la relación están presentes las recurrencias religiosas que corresponden a los días que describe: "y el domingo, que fué dia de la Circuncision del Señor, cuando se le puso el nombre de nuestro Señor Jesucristo ..." (ibíd., 319), "y allí nos cogió la fiesta de Santa María, que llamamos de la Purificacion" (ibíd., 327), "y el mártes [...] era de Carnestolendas [...]. Y otro dia siguiente, miércoles, tomamos ceniza" (ibíd., 330), "y otro dia, que fué viernes, dia de los Reyes, no se hizo nada" (ibíd., 320), como si hubiera sido desde siempre su manera de vivir el tiempo, podemos decir que el cacique había sido un alumno ejemplar en el aprendizaje de la liturgia exterior. Otra cosa es pretender entender qué era para él la nueva fe.

En todos los cronistas llamados indígenas hay siempre una gran devoción, una referencia continua a los Evangelios y a la fe cristiana que había vencido a los demonios, pero ellos escribían entre fines del siglo XVI y principios del XVII, es decir, mucho más tarde, y en una Nueva España donde quien sabía leer y escribir en castellano estaba del todo cristianizado.

A don Francisco le tocó ser cacique de Tlalmanalco cuando esta ciudad, la más grande de la extensa provincia de Chalco, se convirtió en uno de los centros más señalados de la primera evangelización, llegando a ser lugar de culto devotísimo con la presencia de Fray Martín de Valencia, como se sabe, uno de los llamados doce apóstoles. El virtuoso franciscano, de vida ejemplar, atrajo el fervor religioso de los indígenas que le atribuyeron toda suerte de milagros, y la cueva donde se recogía fue sitio de peregrinación. No podemos pensar que el principal de Tlalmanalco no tuviera trato muy estrecho con el fraile. Y Chimalpahin confirma:

> Todos los jefes [...] los nobles de representación, las damas de rango, así como los colonos, todos en una palabra, según refieren, tenían en grandísima reverencia al santo Fray Martín de Valencia, en gran devoción y obediencia (1965 [aprox. 1620], 252).

Y desde su convento de Tlalmanalco Fray Martín escribe al provincial de su orden, el 12 de junio de 1531:

> entre los mismos indios, los hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son éstos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos [...] En otras casas [...] tenemos más de quinientos niños [...] los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana,

> y los hijos predican a sus padres en particular (en: O'Gorman 1979, nota 12, s.f.).

Y ese mismo 12 de junio, pero desde la ciudad de México, Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España, escribe también una carta. La coincidencia sería excesiva si no se tratara de *propaganda fide*. La carta, que no es para los indios, pero habla de ellos, queriendo ensalzar la obra evangelizadora, muestra cuán dramática fue la conversión de los pueblos indígenas:

> por mano de nuestros religiosos [...] se han bautizado más de un millón de personas, quinientos templos de ídolos derribados por tierra, y más de veinte mil figuras de demonios que adoraban, han sido hechas pedazos y quemadas. En muchos lugares están edificadas iglesias y oratorios, y en muchas partes levantadas en alto y adoradas de los indios, las armas resplandecientes de la Santa Cruz [...] los niños hijos de estos naturales [...] con grande alegría predican la palabra de Dios a sus padres, industriados para ello de los religiosos [...] acechan con mucho cuidado dónde tienen sus padres escondidos los ídolos, y se los hurtan, y con fidelidad los traen a nuestros religiosos, por lo cual algunos han sido muertos inhumanamente por sus propios padres, mas viven coronados en la gloria con Cristo (en: ibíd., s.f.).

Y casi como un presagio de lo que habría de ser la nueva identidad de la sociedad mexicana, le tocó al cacique indio de Tlalmanalco ocuparse de las últimas horas y del entierro del fraile franciscano:

> Henos aquí enfermo al Fray Martín de Valencia [...] hay que llevarlo a Tlalmanalco [...] los jefes don Hernando de Guzmán [...] y don Francisco de Sandoval [...] dispusieron enviar inmediatamente las angarillas en que venía a México, al monasterio de los frailes franciscanos [...pero...] dio muestras de que ya venía la muerte [...] y allí sobre la ribera de la laguna vino a morir como un muertito cualquiera [...] los tlalmanalcas [...] lo enterraron en su iglesia nueva de San Luis Obispo (Chimalpahin 1965 [aprox. 1620], 254).

Pero es claro que no todos los caciques acogieron la fe cristiana, y de la muerte de uno de ellos, señor de Texcoco, anota también Chimalpahin:

> Por orden de don Fray Juan de Zumárraga [...] don Carlos fue quemado [...] y así terminó su carrera de idólatra, porque, según se sabe de fijo, él no abandonó el culto a los dioses antiguos, sino que,

> por el contrario, siguió prestando adoración a los diablos, que cada uno de ellos estaba dentro de un envoltorio (ibíd., 259).

Muchos años más tarde relataba Fray Diego Durán de su experiencia de evangelizador:

> Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: —Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*—, y como entendiese lo que quería decir aquel vocablo y metáfora, que quiere decir "estar en medio", torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían "en medio y eran neutros" (Durán 1967 [aprox. 1560-1580], I, 237).

Una crónica mexicana

Esta crónica de Sandoval Acazitli puede recordar las relaciones de méritos y servicios y las "informaciones" que escribieron tantos capitanes, veedores y visitadores a lo largo del siglo XVI. Pero éste es un relato mexicano, escrito desde dentro del mundo indígena por un cacique cristianizado, que se diferencia profundamente de las crónicas españolas, tanto en la forma del discurso como en el tratamiento de la materia narrada. Una crónica mexicana pues, de los albores de la Nueva España, escrita en *náhuatl* y traducida al castellano por un traductor de la Audiencia un siglo más tarde, en 1641, de la cual nos interesa lo que dice, cómo lo dice y, desde otro ángulo extraordinariamente importante, aunque no puedo aquí extenderme en ello, el español en que nos ha llegado. A esto me referiré brevemente más adelante y sobre todo por lo que toca a la versión de algunos conceptos. Precisamente por adherirse a la peculiar condición histórica de su momento, el relato denuncia, sin pretenderlo, un mestizaje aunque incipiente ya irreversible, por la absorción en el poderoso tronco indígena de los componentes que habrían de transformarlo para siempre.

En este sentido la relación es muy rica. Detrás de la aparente anotación cronística, muestra las circunstancias de la guerra de los indios bajo los españo-

les, contra otros indios, los muchos pueblos que Mendoza lleva a su entrada, la comunicación entre el virrey y los caciques a través de los intérpretes, el papel de los religiosos en la guerra, el quehacer de los indios en los preparativos de la misma, la crueldad de los castigos y el modo de hacer esclavos, y entre todo ello, qué se comía y cómo vivían los indios y los españoles aquella forzosa cotidianeidad ya en parte mestiza, cómo eran los lugares, los bailes de los indios en las festividades cristianas:

> [...] y allí padeció mucho el señor, porque no tuvo que cenar, si no fué maiz tostado, y sin ropa, porque solo llevó sus armas y una manta delgada llamada iczotilmatli, y durmió armado, puesto su ichcahuipil; y toda la demas gente padeció mucho, porque estaban todos sin ropa ni comida (Acazitli 1866 [1541/1641], 316s.).
> [...] y allí comió el visorey palmitos, y todos los demas españoles y los naturales, y lo mismo comió D. Francisco y todos los principales [...]. Y el lúnes [...] tornó allí el Sr. D. Francisco á comer palmitos, y todos los principales y naturales, y lo mismo los españoles; con que fueron dos dias los que se sustentaron con palmitos (ibíd., 320).
> [...] y los naturales todos cocieron en barbacoa pencas de maguey, que tambien lo comieron los españoles, porque ya no habia otra cosa para sustentarse [...] (ibíd., 323).
> [...] y comenzó el hambre en Teccistlan, y allí algunos vendieron sus ropas y vestuarios [...] (ibíd.).
> Y el juéves salimos, y fuimos á dormir en Temicic, y á la mañana cuando salimos no comió el Sr. D. Francisco mas de una frutilla [= *tortilla*] amasada entre las manos, y pinole [...] (ibíd., 324).
> [...] vimos que por donde salia el agua caliente hacia un brocal de peña [...] y allí el Sr. D. Francisco Maldonado [un capitán español] asó tocino y se coció muy bien [...] (ibíd., 329).
> Y luego salimos el sábado, y venimos á dormir á Mechoacan, y allí le fué á recibir al Sr. D. Francisco de Sandoval el trompetero Tequimotzil, que llevó la comida de tortillas abizcochadas, y otras grandes apiladas, cacao molido en pedazos y en polvo, pinole molido, mantas, camisas, zaragüelles, y alpargatas ó calzado, que dió y repartió á todos los principales (ibíd., 330).
> [...] en Teocuitlatlan [...] el señor del pueblo [...] dió dos aves de la tierra, y un jamón de tocino y una arroba de vino (ibíd.).

Como en las crónicas españolas los indígenas son los "naturales", como si D. Francisco no fuera un "natural". En ocasiones el pueblo menudo es "gente plebe". Se trasparenta detrás de la expresión indígena un castellano a veces titu-

beante, todavía "aprendido", así como el posible aprendizaje del latín. Por otra parte, abundan también las frases del español institucional, tan frecuentes en las crónicas y en las "informaciones" de exploraciones y conquistas: "hicimos alarde y reseña", "el orden que se tuvo", etc. Pero no puedo alargarme demasiado en lo que toca al carácter filológico de la relación, que considero de un interés excepcional.

El traductor utiliza las voces del náhuatl ya entradas al uso común en castellano, *petate*, etc., y se encuentra más de una vez en la dificultad de traducir en una palabra sola, castellana, el término o el concepto que se expresa en una voz indígena. Así dice por ejemplo: *zapatos* y *borceguíes, zarzas* o *bejuco*. Y más de una vez no puede traducir el término náhuatl y lo explica después en castellano, sin contar *cacao, pinole, ichcahuipil* que eran de uso común y único, ya que no tienen sustitución posible.

En un discurso narrativo muy minucioso y como de cronista oficial, que, podríamos decir, pone todo en el mismo nivel, ya sea la descripción de un áspero desfiladero como la persecución de los chichimecas y la muerte de éstos, e incluso cuando refiere hechos de sí mismo con evidente orgullo, consigue una eficacia y una fuerza de expresión en una especie de, llamémosla, objetivación, que parecería cierta "distancia narrativa", que no puedo decir si es algo que toca al carácter que el texto ha tomado en la traducción, pero, con todo, no lo afirmaría. Su insistencia en señalar qué día era cada día, con esa forma reiterativa en el detalle, como para añadir en cada repetición un matiz más, tan frecuente en la manera de decir indígena y que tan bien supo utilizar Rulfo convirtiéndola en literatura, va punteando todo el relato. Otras veces, sintético e inmediato, alcanza formas poéticas: "y comenzó el hambre en Teccistlan", "la sierra [...] es volcán que humea, y por la cumbre tiene una olla, que dentro de ella andaban los chichimecas", "por una sierra que en la cumbre todas las peñas eran de navaja, con que fuimos tres días los que anduvimos entre navajas". Los lugares de la guerra se vuelven plásticos, iluminados por la luz de las horas en que ocurre: "que ya era puesta del sol cuando llegó a ellos".

Fuerza expresiva y plasticidad de la relación

Pero, quizá la mayor originalidad de la crónica, por lo que toca a su eficacia narrativa, está en su desnudo realismo, en las crudas descripciones donde los peores hechos de la guerra hieren por su descarnada expresividad, como si puntualmente se hubieran anotado mirándolos desde fuera, ya sean las correrías para hacer esclavos, el herraje de los cautivos, la asolación de sus tierras o las matanzas:

> Salimos miércoles y fuimos á dormir en Xuchipila [...] y luego que llegamos comenzaron á arrancar magueyes los tlaxcaltecas y mexicanos [...] y otro dia, que fué juéves, se hicieron entradas en todas partes; solo en Mizquitonco cogieron cautivos; todos los de las provincias tuvieron presa (Acazitli 1866 [1541/1641], 319).

Y poco antes:

> y murieron luego allí siete de ellos, y dos que cogieron vivos, que los vido el visorey, y les hizo preguntas y no quisieron decir cosa alguna, y al tercero dia los aperreó, que fué el miércoles (ibíd., 313).

Y en otro lugar:

> Y estuvimos sobre la sierra doce dias, y antes del lúnes que de allá se habia de salir, mataron á los chichimecas á doce de ellos; les tiraron con una pieza grande de artillería, que de ellos murieron llevándoles las cabezas, y á otros por mitad del cuerpo, y á otros el un brazo con la cabeza, haciéndose pedazos sus cuerpos, que parecia un remolino, y fueron á caer sus manos y sus carnes sobre la gente, y de ello se quedó sobre los árboles; y sobre la sierra grande en donde estaban ellos de asiento, ahorcaron diez y siete, y á otros diez y siete asaetearon, y á cinco apedrearon, y á otros seis ahorcaron en el puesto donde estaba el visorey; y encima de la dicha sierra se cortaron todos los árboles, y se desbarataron y asolaron todas sus cercas (ibíd., 317).

Este fragmento recuerda la descripción de la matanza del templo mayor en los *Anales de Tlatelolco* y en el texto náhuatl de Sahagún, algunas representaciones de cuerpos descuartizados en la tradición plástica indígena, y, con su excepcional fuerza expresiva, los frescos de Cacaxtla, donde los guerreros vencidos aparecen con los intestinos fuera del vientre.

Me parece evidente que no hay en la relación los naturales condicionamientos de las crónicas españolas, la necesidad de suavizar los hechos o eludir ciertos particulares que, a pesar de la guerra justa, habrían sido demasiado expresivos. Por supuesto Motolinía, en otra prosa y con una articulación muy diversa, describió con tonos muy severos el infrahumano trabajo de los indios, por ejemplo en las minas, y no digamos Las Casas en su apasionada denuncia. Pero se trata de otra cosa. Don Francisco no pretende denunciar nada, y ello le permite aun desde su nueva fe, mostrar el comportamiento de los frailes en la guerra:

> y así como llegaron á su muralla ó cerca, dieron un alarido [los chichimecas] [...] y luego comenzó á llamarlos un padre, diciéndoles:

> "Venid acá, hijos: ¿es posible que no teneis lástima de vosotros miserables, pues sabeis que os queremos mucho, y lo mismo el señor visorey os quiere mucho? venid acá a verle;" y ellos ninguno respondia, sino que se estaban quietos; y los estuvo llamando un buen rato (ibíd., 314).

Y tampoco hay en la crónica una sola expresión de un sentimiento de piedad, cristiana o no, por los indios, pero en cambio repetidamente se señala la piedad y misericordia de Mendoza, que era como se verá: "y los de Apzolco bajaron luego, y usó de misericordia con ellos el visorey, y ahorcó a dos" (ibíd., 319). Y más adelante:

> y solo al intérprete trujeron, y tuvo misericordia de él el visorey, y se rindieron, y los mandó que se juntasen, y á cuatro de ellos ahorcó, tres abajo y uno de la parte de arriba (ibíd., 319).

Y entre los colgados, los despedazados, los cautivos, los terrenos asolados y las chozas quemadas, llega la fiesta, y no puede ser más mestiza aunque sólo puede ser mexicana, con ese catártico abandono al gusto de sentir la vida en el exceso, en cualquier rendija que pueda haberla. Todos los pueblos que están con Mendoza haciendo la guerra, celebran, cada uno a su modo, el nacimiento de Cristo. Ese es el nombre del día de la fiesta. Lo han aprendido hace muy poco y no en su lengua. En sus cantos y en sus bailes nacieron. Quién sabe qué celebran:

> y el dia de la festividad de la Natividad de nuestro Señor Jesucristo tuvieron su danza los de Amaquemecan; y al tercer dia de Pascua, que fué mártes, dia de S. Juan, danzó el Sr. D. Francisco, y se cantó en él el canto chichimeca: hubo flores y pebetes, comida y bebida de cacao que dió á los señores; y todas las naciones de diversas provincias danzaron puestas sus armas, sus rodelas y macanas; todos bailaron, sin que de parte de ninguna quedase por bailar (ibíd., 318).

Y, mientras siguen persiguiendo a los chichimecas, con su ritualidad religiosa, hacen de nuevo fiesta:

> y el mártes hubo baile, y nos dió el señor un novillo, juntamente con los de Quaquechula, y los naturales todos cocieron en barbacoa pencas de maguey, que tambien lo comieron los españoles, porque ya no había otra cosa para sustentarse (ibíd., 323).

Vencidos al fin los chichimecas en esta entrada, que la verdadera guerra quedó para más adelante, don Francisco se despide del virrey por medio del intérprete, para volverse a Tlalmanalco. Mendoza, que reclama a los tlaxcaltecas su comportamiento con Cortés, elogia al cacique y a los chalcas:

> estoy muy agradecido á D. Francisco y muy satisfecho de lo bien que lo han hecho los chalcas con el marques cuando vino á la conquista [...] vaya muy en hora buena á su casa y pueblo de Tlalmanalco á descansar, y cada y cuando que se le ofreciere cualquier cosa, yo haré lo que me pidiere, y le favoreceré (ibíd., 331).

No se puede excluir que el cacique dejara escritas sus hazañas por lo que pudieran valer, si la ocasión se daba, para demostrar una vez más su fidelidad al virrey, y en ese caso habría que considerarla también una relación mexicana de méritos y servicios, sobre todo respecto de la actuación de otros pueblos en la guerra, puesto que la crónica muestra los diversos comportamientos y las antiguas rivalidades de los grupos indígenas. Y, si recordamos el curioso documento de los caciques de Axapusco, que parece construido artificiosamente para demostrar la posesión de unas tierras que el mismo Cortés habría otorgado a los antepasados de esos caciques, por haberle ayudado a hacer encallar las naves poco después de llegar a la costa del golfo, y que en 1611 se esgrimía como prueba de aquella posesión, podemos también suponer que en la relación de don Francisco se velan intenciones que no alcanzamos. La afirmación de honrado, valiente y esforzado caballero que quiere dar de sí es manifiesta, así como la conciencia que tiene de su rango de cacique y señor de los chalcas, su decidida afirmación de fe cristiana, su adhesión indiscutible a esa nueva identidad, que no le impide el dominio sobre su gente y la estima que le muestran recibiéndolo victorioso en ese precioso final del relato, que si no fuera tan mexicano, nos haría pensar que también el sentido de la fama española de herencia clásica, de la gloria por las hazañas memorables, había entrado en su visión del mundo:

> y el órden que se tuvo para recibir al Sr. D. Francisco: primeramente le salieron á recibir una banda de los principales en Tochitltezacuilco; otra banda, que fué la segunda en Ictlan; la tercera en Ostotipac, que iba con ellos D. Fernando Guzman [...] y todo el resto de los demas principales, y las señoras, y por todas partes toda la gente plebe á recibirle; y por todo el camino fueron arcos y juncia por ambos lados de él hasta dentro de la iglesia; y asimismo se pusieron tablados de trecho en trecho, cubiertos de juncia; y de la misma manera estaba adornado desde la dicha iglesia hasta los palacios del dicho D. Francisco de Sandoval, que se adornaron por todas partes de flores (ibíd.).

El cacique de Tlalmanalco es la expresión prototípica de la Nueva España que habría de perdurar en el nuevo orden y la nueva religión. No lo es, y es menester señalarlo, de toda la nobleza indígena. En ningún modo. No lo es de los muchos

Xicoténcatl y Cacamas que, con innumerables macehuales y guerreros, rechazaron hasta la muerte el compromiso que Cortés ofrecía. No lo es de los muchos don Carlos de Texcoco que no renegaron de sus dioses por el Dios cristiano. Pero éstos no sobrevivieron ni a las armas españolas ni a la inquisición. La unificación de México, si así puede llamarse, tan difícil fuera de la administración burocrática y eclesiástica y de la encomienda, pasó inexorablemente sobre ellos. Su memoria-leyenda, quién sabe con cuánto dolor transmitida, tiñó para siempre de un profundo sentir de desposeimiento la imagen del universo del país mestizo, para siempre dual, y de rabia por los conquistadores el sentimiento de gran parte del pueblo, de ambiguo rechazo por aquel abuelo intruso, inoportuno y rapaz, pero irremediablemente propio, vida propia, como el amor y la muerte.

Bibliografía

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1965 [aprox. 1620]. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Paleografiadas y traducidas del náhuatl con una introducción por Silvia Rendón, prefacio de Angel María Garibay K. México: FCE.

Cortés, Hernán. [ca. 1530]. [*Relaciones de la conquista de la Nueva España*] Tercera Relación [1522]. Codex Vindobonensis, S.N. 1600. Wien: Biblioteca Nacional.

Durán, Diego. 1967 [aprox. 1560-1580]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Edición de Angel María Garibay K. 2 vols. México: Porrúa.

O'Gorman, Edmundo. 1979. Estudio introductorio a Hernán Cortés. *Segunda y tercera cartas de relación*. Reproducción facsimilar de la primera edición latina con una introductoria de E. O'Gorman. México: Condumex, s.f.

Sandoval Acazitli, Francisco de. 1866 [1541/1641]. *Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval Acazitli, cacique y señor natural que fué del pueblo de Tlalmanalco, provincia de Chalco, con el Sr. Visorey Don Antonio de Mendoza cuando fué á la conquista y pacificación de los indios chichimecas de Xuchipila*. En: Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Documentos para la historia de México*. México: Antigua librería Portal de Agustinos, II, 307-331.

—. 1971 [1866]. *Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval Acazitli, cacique y señor natural que fué del pueblo de Tlalmanalco, provincia de Chalco, con el Sr. Visorey Don Antonio de Mendoza cuando fué á la conquista y pacificación de los indios chichimecas de Xuchipila*. En: Joaquín García Icazbalceta (ed.). *Documentos para la historia de México*. México: Antigua librería Portal de Agustinos, II, 307-331. [= Reimpresión de la edición de 1866. Nendeln/Liechtenstein: Kraus].

Titlaca in nican Nueva España (Somos la gente aquí en Nueva España): la historia novohispana según los historiadores indígenas (siglo XVI y principios del XVII)

Elke Ruhnau

Un número considerable de autores indígenas, además de historiadores europeos, nos transmitieron la historia de la Nueva España de los siglos XVI y XVII. Entre las obras de los primeros se pueden distinguir tres formas de transmisión de informaciones. Algunos autores, como el del *Códice en Cruz* (1981) y el del *Códice Telleriano-Remensis* (1899), escritos a mitad del siglo XVI, redactaron la historia colonial en escritura pictográfica, que era la tradicional de la época prehispánica. Sin embargo, la mayoría de los autores indígenas ya usaban la "nueva" escritura alfabética, que había sido introducida por los españoles para reproducir su lengua materna, el náhuatl. Algunos de ellos, como Diego Muñoz Camargo (1987), quien vivió en la segunda mitad del siglo XVI, escribió empero su obra en español.

Para investigar de qué manera los autores indígenas nahuatlparlantes interpretaron y describieron la historia de la Nueva España, marcada por el pensamiento político y administrativo europeo, se han elegido seis obras del extenso *corpus* de documentos históricos escritos en alfabeto latino. Los autores de estos documentos sabían exactamente cómo funcionaba el régimen colonial español y también eran conscientes de la importancia de la política europea para la vida en la colonia. A pesar de que se encuentran expresiones muy generales como, por ejemplo, "en aquellos tiempos aparecieron Tomines", o relatos de actividades de virreyes que se limitan a sus visitas de ciudades, lo que a primera vista podría dar la impresión de una comprensión insuficiente, los autores sabían bien que la "aparición de Tomines" estuvo acompañada de la implantación de la economía monetaria en las comunidades indígenas y estaban enterados de las funciones de los virreyes. Se intenta demostrar que frases como *Titlaca in nican Nueva España* (Nosotros [los indígenas] somos la gente aquí en Nueva España) contienen cierta connotación propagandística. Los autores no escribían, en primer lugar, para lectores europeos, sino para lectores indígenas y por lo tanto, de acuerdo con la perspectiva de éstos. Sus textos reflejan la percepción que los indígenas tenían de la "nueva" realidad y cómo ellos concebían su situación en un mundo transformado. El régimen colonial, las diligencias estatales y eclesiásticas, tanto en la colonia como en la metrópoli, así como sucesos de la política europea, eran considerados relevantes si afectaban la vida de los indígenas.

Los autores de nuestro *corpus*, pues, trataban de incorporar la historia europea de la colonia a la de los indígenas, tarea que les era facilitada por el conocimiento del régimen colonial español que tenían. En este estudio se trata de determinar, mediante un análisis heurístico de los documentos, la percepción que los indígenas tenían del mundo colonial español y al mismo tiempo se discuten las diferencias obvias de describir esta "nueva realidad" entre los textos.

Nuestra investigación se basa en los *Anales de Tecamachalco*, el *Códice Aubin*, el *Códice Cozcatzin* y la *Historia Tolteca-Chichimeca*, —obras anónimas— así como en la *Crónica Mexicayotl* de Fernando Alvarado Tezozomoc y las *Diferentes Historias Originales* de Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Las obras más antiguas son la *Historia Tolteca-Chichimeca* que fue redactada entre los años 1550 y 1560 (1989, 6) y el *Códice Cozcatzin* de 1572 (1994, 16, 33, 89). Los *Anales de Tecamachalco* (1992) son probablemente de fines del siglo XVI, en cambio el *Códice Aubin* (1981), la *Crónica Mexicayotl* (1992) y las *Diferentes Historias Originales* (1963-65) fueron escritos en el siglo XVII. La obra de Chimalpahin, terminada no antes del año 1631, es la más reciente (1963-65, 1, 49; 1991, 137). En cuanto al *Códice Aubin* se puede asumir que fue terminado después de 1608 y la *Crónica Mexicayotl* está fechada en 1609 (1992, 7). Las informaciones más recientes de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, que es el documento más antiguo, se refieren a sucesos ocurridos en el año 1544. El *Códice Cozcatzin* abarca un período de referencia hasta el año 1558, la *Crónica Mexicayotl* hasta 1578, los *Anales de Tecamachalco* hasta 1590, el *Códice Aubin* hasta 1608 y las *Diferentes Historias Originales* hasta 1612.

El origen de los autores se puede deducir por la importancia que asignan a la historia de una cierta comunidad o región. Los autores del *Códice Aubin*, del *Códice Cozcatzin* y de la *Crónica Mexicayotl* eran naturales de México, capital de la Nueva España, que bajo el nombre Tenochtitlan fuera cabeza del imperio azteca. Chimalpahin, autor de las *Diferentes Historias Originales*, nació en Chalco, una confederación de estados independientes que fueron conquistados por los aztecas a mediados del siglo XV y por los españoles en el año 1521. El autor anónimo de los *Anales de Tecamachalco* era oriundo de la ciudad homónima, que formaba parte de la antigua provincia tributaria azteca Quauhtinchan. El autor de la *Historia Tolteca-Chichimeca* también era natural de esta misma región, marginada del centro de decisiones políticas del virreinato de la Nueva España.

La importancia que los autores asignan a la historia de la población o región de origen varía en los seis documentos. Los *Anales de Tecamachalco*, la *Historia Tolteca-Chichimeca* y el *Códice Cozcatzin* pueden ser llamados meras historias locales. Los autores de los *Anales de Tecamachalco* y de la *Historia Tolteca-Chichimeca* se interesaban exclusivamente por las historias de las comunidades

indígenas de Tecamachalco y de Quauhtinchan, que había sido la capital de un conjunto político homónimo durante la época prehispánica.

El analista de Tecamachalco explica detalladamente la estructura administrativa del cabildo indígena, su funcionamiento y la cooperación de sus miembros con las autoridades eclesiásticas locales. Además, atribuye gran importancia a la tasación, cobro y asignación de los tributos. Diligencias de la administración colonial española o sucesos de la política europea son mencionados sólo si afectaban directamente a la comunidad indígena de Tecamachalco: por ejemplo, la lectura de las resoluciones del Concilio Tridentino al cabildo indígena (1992, 49). El autor también incluye en su relato acontecimientos que consideró particularmente "dramáticos" como la Visita de la Audiencia durante los años sesenta del siglo XVI, que resultó en la destitución de algunos oidores (ibíd., 47, 51). También relata el asalto que sufriera la armada del virrey Martín Enríquez a mano de filibusteros ingleses y la captura del capitán John Hawkins y su tripulación (ibíd., 56). El autor de la *Historia Tolteca-Chichimeca* asigna mucha importancia a los tributos y las tierras de la comunidad indígena de Quauhtinchan. Se interesa por las actividades de los sacerdotes locales y por la confirmación, por parte del virrey, de la tenencia de las tierras de Quauhtinchan. El *Códice Cozcatzin*, por su parte, se limita a relatar sucesos que tuvieron lugar en la capital colonial. En general, informa de diligencias de la administración colonial española o de acontecimientos resultantes de ellas, por lo que se puede caracterizar a esta crónica como supralocal. El autor menciona la comunidad indígena sólo cuando es afectada directamente por las actividades de los españoles, como por ejemplo, el establecimiento del cabildo indígena o el arresto de los alcaldes indígenas (1994, 98s.). El *Códice Aubin* y las *Diferentes Historias Originales* pueden ser caracterizados como Historias de la Nueva España, porque los autores de ambas obras no sólo relatan la historia de sus regiones nativas sino también la de toda la colonia. Así, informan detalladamente sobre la estructura y el funcionamiento de la administración colonial española, sobre decretos y diligencias políticas, administrativas y eclesiásticas, sobre actividades de los españoles, sobre acaecimientos y conflictos dentro de la comunidad criolla y, además, sobre sucesos de la política europea. Estos hechos no siempre afectaban directamente las regiones nativas de los autores, pero, a pesar de ello, influyeron sobre la vida de todos los indígenas novohispanos. Del título de la obra de Chimalpahin —*Diferentes Historias Originales*— se puede deducir la naturaleza supraregional de su contenido, que no se limita a la historia de su región natal, Chalco. Además, al escribir una *Historia Mundi*, ubica la historia de todos los indígenas de la Nueva España en un marco global. Por último, la parte de la *Crónica Mexicayotl* que trata la historia colonial, es una mera historia familiar,

es decir, la historia de la casa real azteca durante la época colonial, con todas sus bifurcaciones y ramificaciones dinásticas. El autor, Alvarado Tezozomoc, sólo menciona sucesos de la historia de la Nueva España si participaron en ellos miembros del linaje azteca, dado que éstos estaban vinculados con la élite criolla de la colonia y con la nobleza española. Además, él conocía los pormenores porque era nieto del último rey azteca, Motecuhczoma II. Por lo tanto, como miembro de dicho linaje y como intérprete de la Audiencia estaba en contacto estrecho con las autoridades coloniales españolas más importantes (Tezozomoc 1992, 7; Dyckerhoff 1970, 5).

Los *Anales de Tecamachalco*, la *Crónica Mexicayotl* y las *Diferentes Historias Originales* son textos en escritura alfabética. En el *Códice Aubin* y en el *Códice Cozcatzin* se encuentran, uno al lado del otro, el modo alfabético y el pictográfico. En el *Códice Cozcatzin,* la parte pictográfica se limita a comunicar quién era gobernador indígena de México, es decir, el jefe del cabildo indígena, durante un período determinado; en cambio, en el *Códice Aubin*, las informaciones en escritura alfabética son anotadas además por glifos. El autor de la *Historia Tolteca-Chichimeca* relata la historia prehispánica de Quauhtinchan tanto en escritura alfabética como en pictográfica; para la historia colonial utiliza únicamente la "nueva" manera de escribir.

Los autores de los seis documentos investigados estaban arraigados en la antigua tradición indígena de transmitir informaciones. El *Códice Cozcatzin*, la *Historia Tolteca-Chichimeca* y sobre todo el *Códice Aubin* se distinguen por sus muy escasas comunicaciones. La concisión de las informaciones de ninguna manera indica que los autores no comprendían lo que comunicaban pero refleja más bien la manera de transmitir la información y la función de los antiguos manuscritos pictográficos. Todos los textos antiguos de asuntos históricos, religiosos o económicos servían, en primer lugar, como ayuda mnemotécnica para la tradición oral y sólo partes de sucesos y hechos eran anotados por medio de pictogramas o ideogramas que servían como palabras claves. Los que podían leer y escribir no sólo tenían que reproducir estos símbolos, sino que también debían conocer los acontecimientos y hechos a los cuales se referían. Con ayuda de los manuscritos pictográficos, podían narrar en forma precisa, con todos los detalles importantes. En el *Códice Cozcatzin* se encuentra todavía el espacio establecido para cada período de referencia de los textos históricos prehispánicos, donde se podían anotar los sucesos más importantes. Por lo tanto, las escasas frases del *Códice Aubin*, del *Códice Cozcatzin* y de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, no sólo reflejan el carácter clave de una anotación sino también su limitado espacio en los textos prehispánicos. Los autores de las tres obras suponían que sus lectores conocían los acontecimientos y hechos que relataban y que una palabra

clave era suficiente para desencadenar las asociaciones correspondientes. Chimalpahin, el autor de las *Diferentes Historias Originales*, fue el que más se alejó de la antigua tradición. Su relato es el más amplio y detallado de todos y contiene, además, sus observaciones y opiniones individuales. Sin embargo, no perdió completamente el recuerdo de la manera tradicional de transmitir informaciones, lo que se manifiesta, entre otros, por el uso de adverbios locativos en contextos temporales. Si Chimalpahin escribe "allí en este año" o "más abajo en este año" se refiere a las casillas de las crónicas antiguas reservadas para los sucesos de los diferentes años.

A continuación, nos referiremos al modo cómo los anales indígenas tratan acontecimientos claves de la incipiente historia colonial que afectaron directamente la vida de los indígenas. Estos son: 1) las diferentes campañas de conquista de los españoles en México y América Central; 2) los acontecimientos relacionados con la casa real española; y 3) las actividades de los diferentes virreyes de la Nueva España. A su vez, se señalará el distinto peso que cada autor atribuyó a estos sucesos y cómo trataron de presentarlos dentro de la historia indígena.

Después de la conquista del imperio azteca, los españoles realizaron una serie de campañas que detallamos a continuación. En los años 1522/23, Cortés comandó una expedición militar a la región Panuco situada al norte del Veracruz actual (Cortés 1963, 148ss.; Chipman 1967, 59ss.; Díaz del Castillo 1960, II, 80ss.; López de Gómara 1964, 323ss., 330s.). En 1524 marchó a una región, hoy día llamada Guatemala y Honduras (Cortés 1963, 185ss.; Díaz del Castillo 1960, II, 188ss.). En los años 1526/27, Enríquez de Guzmán conquistó zonas de Chiapas y entre los años 1528 a 1531, Nuño de Guzmán estuvo al mando de una campaña de conquista en el norte de México, en el curso de la cual llegó hasta los alrededores de Culiacán en el Sinaloa actual (Cortés 1963, 253s.; Díaz del Castillo 1960, II, 269s., 296s.; Guzmán 1955, 109). Entre los años 1539 a 1542, otra expedición militar al mando de Vázquez de Coronado, también se dirigió al norte, al Sonora actual y a regiones limítrofes, que hoy forman parte de los Estados Unidos norteamericanos, como por ejemplo Arizona y Nuevo México (Miller 1985, 113s.). En los años 1541/42, el virrey Antonio de Mendoza conquistó una región cerca de Juchipila y Nochistlan en el sur del Zacatecas actual, conquista que fue consolidada en los años 1552/53 por su sucesor, Luis Velasco el Viejo (Miller 1985, 115; Powell 1971, 1s.; 1977, 76ss.). En la época del gobierno de Velasco se realizó, además, una expedición militar a la Florida, actualmente en los Estados Unidos de Norteamérica (Rubio Mañé 1959, II, 73ss.).

Los autores de todos los documentos mencionados conocían perfectamente el trasfondo de estas campañas de conquista y su influencia sobre la población

indígena. Aunque estas expediciones partieron de la antigua capital del imperio azteca, se trataba de conquistas de los nuevos soberanos españoles. Oficiales españoles eran responsables de la planificación, la estrategia y el mando supremo y las fuerzas españolas conformaban las principales unidades de combate. Los indígenas sólo servían como tropas auxiliares y jugaban el papel de "carne de cañón" o "de mozos de cuerda". Los llamados reyes indígenas que mencionan los autores no eran otra cosa que los jefes de las comunidades indígenas. Estas circunstancias de las campañas de conquista españolas explican bien el papel inferior de los indígenas, hecho que los autores de los seis documentos trataron de disimular. Un método para hacer que un acontecimiento parezca insignificante es el de no mencionarlo: es exactamente esto lo que hacen los autores de la *Historia Tolteca-Chichimeca* y del *Códice Cozcatzin.* Así, no consideran dignas de mención a ninguna de las expediciones que se realizaron durante los períodos de referencia de sus obras. Los *Anales de Tecamachalco* únicamente informan sobre las campañas de Vázquez de Coronado en el norte y de Mendoza en Zacatecas (1992, 27), a pesar de que todas las demás expediciones mencionadas fueron realizadas durante el período que abarcan. En su *Crónica Mexicayotl,* Tezozomoc también se limita a mencionar campañas de conquista aisladas, como la marcha de Cortés a Guatemala y Honduras, la de Nuño de Guzmán a Sinaloa y la de Mendoza a Zacatecas (1992, 165, 167, 171). Sólo el *Códice Aubin* anota todas las expediciones[1] mientras que Chimalpahin, en sus *Diferentes Historias Originales,* omite la campaña de Enríquez de Guzmán a Chiapas y las expediciones de Velasco el Viejo a Zacatecas y Florida. Para disimular el verdadero papel desempeñado por los indígenas en las campañas de la conquista, los autores utilizan expresiones inciertas y ambiguas. Frases como "Se fue a", "Gente fueron a" o "los mexica salieron a" que se encuentran en las obras de Chimalpahin (1963-65, II, 1s., 7, 12s.; 1899, 206, 222, 240s.) y Tezozomoc (1992, 172), así como en el *Códice Aubin* (1981, 34, 36s.) y en los *Anales de Tecamachalco* (1992, 27), no permiten llegar a conclusión alguna en cuanto al objetivo y las circunstancias de la salida. En la parte pictográfica del *Códice Aubin,* las campañas de la conquista son comunicadas, en general, por medio de glifos de lugares, de glifos migratorios (1981, 259, 262)[2] y de imágenes de indígenas andando

---

[1] El *Códice Aubin,* al igual que los otros documentos, no menciona la campaña de Cristóbal de Olid en el Michoacán actual, la que también se realizó en 1522 (Miller 1985, 100).

[2] Para indicar un lugar, el autor del *Códice Aubin* utilizó un glifo que simbolizaba el nombre del lugar, o el símbolo que significaba "lugar" en general, que es la imagen de un monte, o combinó los dos tipos de glifos. El símbolo que en los antiguos manuscritos pictográficos representaba la migración de gente, era la imagen de huellas del pie.

(1981, 266). Además, Tezozomoc parece sugerir que las conquistas de los españoles en realidad fueron conquistas de los indígenas. Así dice de Cortés en su marcha a Guatemala y Honduras: "tlahtoque [...] quinhuicac Marqués del Valle" (1992, 165). Teniendo en cuenta que el verbo azteca *huica* puede significar no sólo conducir a alguien sino también acompañar a alguien, la frase puede ser comprendida como que "el Marqués del Valle condujo a los soberanos [indígenas]" o como que "el Marqués del Valle acompañó a los soberanos".

Todos los autores tratan de incorporar las campañas de conquista españolas en la historia de los indígenas, siendo Tezozomoc quien procede de la manera más decidida. Así, al mencionar tres expediciones de los españoles relacionadas con la instalación de gobernadores indígenas de México, los jefes del Cabildo indígena de la capital colonial, Tezozomoc los caracteriza como sucesores legítimos de los reyes aztecas y a las campañas españolas como campañas de los gobernadores con motivo de su toma de poder.

Sin embargo, en algunas partes de sus obras Chimalpahin y el autor del *Códice Aubin* descubren el verdadero trasfondo de las campañas de conquista. Chimalpahin identifica al virrey Mendoza como responsable y comandante supremo de la campaña en Zacatecas (1963-65, II, 13; 1899, 241). En el *Códice Aubin*, la expedición de Nuño de Guzmán es representada gráficamente no sólo mediante un glifo de lugar y uno migratorio sino también por medio de la imagen de un "mozo de cuerda" indígena (1981, 260).

Excepto Chimalpahin, los autores de los documentos investigados incorporan a los reyes de España en la historia de los indígenas, poniéndolos en el lugar de los reyes prehispánicos de Tenochtitlan. Claramente, el autor del *Códice Aubin*, siendo natural de México, les atribuyó más importancia que los autores de la *Historia Tolteca-Chichimeca* y de los *Anales de Tecamachalco*, que vivían en la provincia. El *Códice Aubin* informa fehacientemente sobre la entronización y la muerte de los reyes españoles tal como se registraba en los anales prehispánicos. Mediante sus comunicaciones pictográficas, el autor simboliza las relaciones entre los indígenas y los reyes de España: señala la abdicación del Carlos V por medio de una imagen que representa la lectura del mensaje de su abdicación al Cabildo indígena de México (1981, 265) y la muerte de Felipe II por la figura de la capilla del luto erigida para él en la capital de la Nueva España (1981, 266). Según los autores naturales de la provincia, los reyes de España revestían la misma importancia secundaria que anteriormente tenían los reyes de Tenochtitlan. El autor de la *Historia Tolteca-Chichimeca* menciona únicamente la coronación del emperador Carlos V, fechándola incorrectamente y sigue con un relato detallado del establecimiento del Cabildo indígena en su ciudad natal, Quauhtinchan, lo cual consideró un acontecimiento mucho más importante (1989, 232).

El analista de Tecamachalco consideró la misa de réquiem, celebrada en esa ciudad, de la cual fueron responsables las autoridades indígenas de la ciudad, el hecho más relevante en relación con la muerte de Carlos V (1992, 42).

A diferencia de los otros autores, Chimalpahin, por su tratamiento de la temática de los reyes españoles, quiere incorporar la historia de los indígenas en la historia europea, es decir en la historia universal. Relaciona la historia novohispana con la historia del Sacro Imperio y de los reinos de España; se refiere a Carlos V como Emperador Romano, menciona Boloña, la ciudad de su coronación y Alemania, país en el que residió a menudo, especifica cómo Carlos V fue elegido Emperador Romano por los electores alemanes como sucesor de su abuelo Maximiliano, informa de sus intentos de hacer nombrar a su confidente, Fray Pedro de Gante, arzobispo de México y acentúa que fue el hermano de Felipe II el que venció a la armada turca en la batalla de Lepanto (1963-65, I, 178; II, 4, 25; 1899, 211, 284s.; 1983, 195). Chimalpahin menciona además al rey de España como autor de un número de medidas tomadas por el gobierno colonial español, tales como la recaudación de tributos, el establecimiento de la inquisición y la autorización a los jesuitas (Chimalpahin 1963-65, II, 24s.; 1899, 282ss., 285) para instalarse en las Indias.

Los autores de cinco de los documentos investigados intentan incorporar a los virreyes de la Nueva España así como a los reyes de España en la historia indígena, tratándolos como reyes prehispánicos. El *Códice Aubin* y las *Diferentes Historias Originales* relatan las llegadas, partidas y la muerte de los virreyes; además, hechos y medidas que también habrían sido realizados y tomados por los reyes prehispánicos. Ambos documentos mencionan guerras de conquista de los virreyes, sus mandamientos de construir obras públicas, sus tasaciones de tributos, sus distribuciones de productos alimenticios en tiempos de hambruna y sus participaciones en rituales públicos (Chimalpahin 1963-65, II, 13, 16, 18; 1899, 251s., 257; *Códice Aubin* 1981, 36ss., 40s., 50). Además de las llegadas, partidas y la muerte de los diferentes virreyes, el analista de Tecamachalco menciona únicamente sucesos y diligencias que afectaron directamente a esta ciudad. Por ejemplo, refiere las visitas de algunos virreyes camino a Veracruz, como la de Luis de Velasco el Viejo, quien determinó la jurisdicción de las diferentes iglesias de Tecamachalco y sus alrededores. También menciona la misa de réquiem celebrada con motivo de la muerte de este virrey (*Anales de Tecamachalco* 1992, 35s., 49, 55, 104). La *Historia Tolteca-Chichimeca* trata al virrey Antonio de Mendoza como mero instrumento al servicio de los intereses locales de la ciudad de Quauhtinchan: se lo menciona sólo en relación con conflictos por la tenencia de tierras entre Quauhtinchan y los pueblos vecinos que tuvo que solucionar (1989, 232s.).

Sólo de Chimalpahin se desprende que los virreyes eran representantes de un sistema estatal europeo y de instituciones jurídicas completamente diferentes a las del México central prehispánico. Escribe que Antonio de Mendoza, como Presidente de la Audiencia de la Nueva España, no sólo nombraba los jueces de este organismo sino que también hacía respetar los leyes de la metrópoli por los habitantes de la colonia. Cuenta también que Velasco el Viejo, junto con toda la Audiencia, fue objeto de una visita (1963-65, II, 10, 18; 1899, 232s., 258s.). Al igual que el analista de Tecamachalco (1992, 52, 54, 84, 94), menciona todos los títulos nobiliarios de los distintos virreyes (1963-65, II, 23, 29ss., 33; 1899, 277s., 298, 302, 305, 310), pero es el único de los autores que informa sobre las tenencias feudales de los virreyes en España y sobre su pertenencia a alguna orden de caballería española y su rango en la misma (1963-65, II, 23, 29; 1899, 277, 279, 298). Chimalpahin informa también sobre la intervención del virrey Gastón de Peralta, como representante de la corona, en un grave conflicto interno de la comunidad criolla de México y la designación del virrey provisional, el arzobispo Moya de Contreras, como Presidente del Consejo de Indias (1963-65, II, 23, 32; 1899, 277, 306). La descripción árida del sistema gubernamental virreinal —que se diferencia bastante del gobierno de los reyes del México antiguo— puede ser explicado como el intento de Chimalpahin de vincular la historia de los indígenas con la historia europea, por así decir, de incorporarla en la historia universal.

Tezozomoc, en su *Crónica Mexicayotl*, no menciona a los reyes de España ni a los virreyes de la Nueva España. La parte de su obra dedicada a la época colonial está redactada siguiendo el patrón de los anales y las genealogías de los reyes prehispánicos. Así, anota la entronización y la muerte de los dos últimos reyes aztecas, Cuitlahuac y Cuauhtemoc, y también de los gobernadores del Cabildo indígena de México[3], insistiendo en su pertenencia a la dinastía de Tenochtitlan y caracterizándolos como sucesores directos de los reyes aztecas. Además, presenta genealogías detalladas de los descendientes de estos reyes y gobernado-

---

[3] El gobernador de un Cabildo indígena era el jefe de dicho organismo, que actuaba según el ejemplo de la administración comunal española. En los años que siguieron inmediatamente a la conquista, el soberano hereditario de una población era, al mismo tiempo, el gobernador del cabildo indígena. Posteriormente, ambos cargos, el del soberano y el del gobernador, eran desempeñados por diferentes personas, porque en muchas comunidades indígenas, el sucesor hereditario del soberano era demasiado joven para actuar como gobernador. En consecuencia, los gobernadores indígenas eran designados por el virrey (Cline 1986, 39; Gibson 1964, 167ss.). El gobernador indígena tenía la función de representar a la población indígena de su comunidad como unidad independiente (Gibson 1964, 167).

res, incluyendo todas sus relaciones dinásticas con las diferentes ramas de la casa real azteca y con otros linajes de la élite, entre estos los de los españoles. Al tratar los sucesos más importantes de la historia novohispana, Tezozomoc se limita a algunas de las tantas campañas de la conquista española, que presenta como guerras de los gobernadores aztecas con motivo de su toma de poder (1992, 165ss., 171s.). Entre los autores de nuestro *corpus*, Tezozomoc es quien procede en forma más decidida, al incorporar la historia colonial española en la indígena. Según sus explicaciones, el régimen colonial español afectaba sólo levemente la vida de las élites indígenas que, aparentemente, en poco tiempo, se habían vinculado estrechamente con las élites españolas de la colonia y de la metrópoli. La nobleza indígena se integraba mediante relaciones matrimoniales y de parentesco en la aristocracia y la alta burguesía, lo que culminó con el ingreso de descendientes de nobles indígenas en la Orden de Santiago (1992, 156s.). Algunos nobles indígenas fueron funcionarios del Cabildo indígena e intérpretes de la Audiencia en la administración colonial española y otros monjas y clérigos (Dyckerhoff 1970, 5; Tezozomoc 1992, 7, 154s., 157, 167s.). Tezozomoc insiste en que tanto estos como los miembros de la aristocracia y de alguna orden de caballería española que él menciona, eran descendientes de la dinastía azteca, pero dice que algunos de ellos eran mestizos (1992, 154). No obstante, minimiza el hecho de que el ascenso de estas personas a la jerarquía eclesiástica y a la nobleza española no estaba fundado en su descendencia de la casa real azteca sino más bien en su pertenencia a la elite española. Contrariamente a Tezozomoc, es decir que había sido incorporada la élite española a la indígena, en realidad eran los españoles quienes habían incorporado a la aristocracia indígena a la sociedad novohispana, utilizándola para sus fines.

Bibliografía

Alvarado Tezozomoc, Hernando. 1992. *Crónica Mexicayotl.* México: UNAM.

Anales de Tecamachalco. 1992. Edición de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. 1889. *Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñon de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Sixième et Septième Relations 1528-1612.* Edición de Rémi Siméon. Paris: Maisonneuve et Ch. Leclerc.

—. 1963-65. Diferentes Historias Originales. En: Günter Zimmermann (ed.). *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte México's.* 2 vols. Hamburg: Cram, De Gruyter u. Co. Vol. I, 1-178; Vol. II, 1-35, 147-160.

—. 1983. *Octava Relación.* Edición de José Rubén Romero Galván. México: UNAM.

—. 1991. *Memorial Breve acerca de la Fundación de la ciudad de Culhuacan.* Edición de Víctor M. Castillo F. México: UNAM.

Chipman, Donald E. 1967. *Nuño de Guzmán and the Province of Panuco.* Glendale, Ca.: The Arthur H. Clark Company.

Cline, S. L. 1986. *Colonial Colhuacan 1580-1600. A Social History of an Aztec Town.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Códice Aubin. 1981. En: Walter Lehmann; Gerdt Kutscher; Günter Vollmer (eds.). *Geschichte der Azteken. Codex Aubin und verwandte Dokumente. Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen.* Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Códice Cozcatzin. 1994. Edición de Ana Rita Valero de García Lasuráin y Rafael Tena. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Códice en Cruz. 1981. Edición de Charles E. Dibble. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.

Códice Telleriano Remensis. 1899. *Manuscrit Mexicain du Cabinet de Ch.-M. Le Tellier, Archevêque de Reims à la Bibliothèque Nationale. Ms. mexicain No. 385.* Précédé d'une Introduction par E.-T. Hamy. Reproduit en Photochromographie. Angers: Imprimerie Burdin.

Cortés, Hernán. 1963. *Cartas y documentos.* Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. México: Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal. 1960. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Edición de Joaquín Ramírez Cabañas. 2 vols. México: Porrúa.

Dyckerhoff, Ursula. 1970. *Die Crónica Mexicana des Hernando Alvarado Tezozomoc*. Hamburg: Kommissionsverlag Klaus Renner.

Gibson, Charles. 1964. *The Aztecs under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

Guzmán, Nuño de. 1955. *Memoria de los Servicios que había hecho Nuño de Guzmán desde que fue nombrado Gobernador de Pánuco en 1525*. Edición de José Luis Razo Zaragoza. México: Porrúa.

Historia Tolteca-Chichimeca. 1989. Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes, Luis Reyes García. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

López de Gómara, Francisco. 1964. *Cortés: The life of the Conqueror by his Secretary*. Traducción de Lesley Byrd Simpson. Berkeley: University of California Press.

Miller, Robert Ryal. 1985. *Mexico. A History*. Norman: University of Oklahoma Press.

Muñoz Camargo, Diego. 1978. *Historia de Tlaxcala*. México: Editorial Innovación.

Powell, Philipp Wayne. 1971. *War and Peace at the North Mexican Frontier. A Documentary Record*. Vol. I: *Crescendo of the Chichimec War, 1551-1585*. Madrid: Porrúa Turanzas.

—. 1977. *La Guerra Chichimeca 1550-1606*. México: FCE.

Rubio Mañé, J. Ignacio. 1955-63. *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España (1535-1746)*. 4 vols. México: UNAM.

"Plinio historiador de entonces, profeta de ahora": la Antigüedad y las Ciencias de la Tierra en el virreinato del Perú (siglo XVI e inicios del XVII)

Carmen Salazar-Soler

Las palabras de José de Acosta: "Plinio historiador de entonces, profeta de ahora", dejan entrever la importancia que tuvo la Antigüedad en las obras de los autores que se ocuparon del estudio de la naturaleza americana. El propósito del presente trabajo es mostrar, a través del examen de crónicas o de tratados que abordan temas que conciernen las Ciencias de la Tierra en el Perú de los siglos XVI y XVII, cómo la Antigüedad constituye una "zona de atracción", es decir un centro o un eje que permite ordenar una serie de conocimientos, configurando un marco de referencia que facilita el paso de ideas y saberes entre diferentes universos culturales. Desde nuestro punto de vista, la Antigüedad, o más concretamente las obras de los autores clásicos, sirvieron a los cronistas españoles como marco de interpretación, modelo descriptivo y experiencia histórica en su esfuerzo por describir y aprehender la naturaleza americana. Sin embargo, la Antigüedad aparece para nosotros como un atractor intermitente, dado que juega este papel en determinados momentos, funciona en la explicación de ciertos problemas o fenómenos, pero no en la de otros.

En trabajos anteriores (Salazar-Soler 1997, 1998 y 1999), hemos subrayado el papel de la Antigüedad como marco de interpretación: encontramos en las obras de José de Acosta y Alvaro Alonso Barba, muchas ideas sobre los metales y las minas en general provenientes de la Antigüedad. Baste citar por ejemplo, la concepción de los minerales como mixtos o compuestos frente a los elementos simples, la asimilación de la mina al vientre de la madre tierra, la idea que los metales son como frutos de la tierra que crecen al interior de sus entrañas siguiendo un curso de maduración, o la influencia de los astros y del firmamento en la generación de los metales. Algunas de estas ideas procedentes de la Antigüedad sufrieron un encuentro con corrientes como la alquimia, no solamente la griega y latina, sino también la árabe y fueron retomadas durante la Edad Media bajo ese ángulo. A esto se agrega que durante el siglo XVI la "experiencia" cobra una gran importancia y, si en algunos casos corrobora o agrega conocimientos al saber "clásico", a veces lo cuestiona. Por último, no hay que olvidar la confrontación con un territorio americano en plena exploración y con el saber y el conjunto de creencias prehispánicas.

A nuestro entender, la Antigüedad tuvo también el papel de esquema o modelo descriptivo, y de experiencia histórica y en el presente estudio intentaremos demostrarlo. Nos interesaremos asimismo por la interacción o la dinámica entre el bagaje antiguo y la experiencia en la obra de los autores españoles que abordaron el tema de las minas y su explotación en el Virreinato del Perú. Por último, examinaremos el papel de "mediador" cultural que a nuestro entender tuvieron los autores españoles que durante estos dos siglos abordaron el estudio de la naturaleza.

Trabajaremos básicamente con la crónica de José de Acosta: *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) y el tratado de minería y metalurgia *Arte de los metales* (1640) de Alvaro Alonso Barba, cura español, residente en Potosí. Este último, constituye el manual de minería y metalurgia más importante del Renacimiento. Elaborado siguiendo el modelo doxográfico griego, contiene una primera parte, que podríamos llamar teórica, en donde el autor expone las diferentes teorías concernientes a la generación de los metales, de los minerales y los yacimientos metálicos; Alonso Barba presenta además su propia teoría en la materia para la región de Potosí. En la segunda parte se abordan los temas prácticos; el tratadista propone un nuevo método de beneficio para minerales de plata: el método de Cazos[1].

1. La Antigüedad como esquema descriptivo

a. Los minerales

Acosta empieza el libro cuarto de su *Historia Natural y Moral*, en donde aborda el tema de los minerales, diciendo que va a tratar en él de los tres géneros de "mixtos", es decir: metales, plantas y animales. Luego va a hablar de la abundancia de metales que existen en las Indias Occidentales para enseguida tratar el asunto de "la cualidad de la tierra donde se hallan los metales" y corroborar con el ejemplo andino la teoría antigua según la cual oro y plata nacen en tierras estériles e infructuosas. No nos detendremos en el análisis de estos temas pues han sido objeto de estudio en trabajos anteriores (Salazar-Soler 1997; 1998 y 1999). Queremos aquí más bien centrarnos en los aspectos de definición y descripción de los metales. En primer lugar el jesuita va a limitar su descripción a tres metales: "Mas porque la riqueza de Indias y el uso de labrar minas consiste en oro y plata y azogue, de estos tres metales diré algo, dejando por agora los

---

[1] El título completo del tratado es: *El arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata con azogue. El modo de fundirlos todos y como se han de refinar, y apartar unos de otros*. Sobre la vida y obra del autor consultar el estudio de Barnadas (1986).

demás" (Acosta 1954, libro IV, cap. III, 92). Los dos nobles —oro y plata— y un tercero, el azogue, no noble pero probablemente dada su importancia en el beneficio de la plata, digno de ser tratado: "Y porque las propiedades del azogue son admirables, y el modo de beneficiar con él la plata muy notable, trataré de el azogue, y de sus minas y labor" (ibíd., cap. IX, 101). Luego concluye dedicando dos capítulos respectivamente a las esmeraldas y las perlas[2].

Al tratar cada uno de los tres metales, Acosta va a seguir el siguiente esquema: comienza definiéndolos y describiéndolos según dos fuentes, Plinio y el Libro de Job. Luego va a explicar las maneras bajo las cuales se hallan estos metales y la forma de extraerlos en las Indias. Seguidamente enumera los lugares en estos territorios en donde se hallan y los compara con los europeos y en particular con los españoles. La plata merece la atención particular de Acosta, dado —indudablemente— a la producción importante del momento. Así, el jesuita dedica un capítulo al descubrimiento y descripción del yacimiento argentífero más importante: el Cerro de Potosí; otro, a la riqueza que se extrae de éste. Consagra también un capítulo a la descripción de las condiciones de trabajo y el modo de labrar las minas de Potosí, para luego abordar el problema del beneficio del metal de plata por fundición (en particular los hornos indígenas de fundición, las *guayras*, utilizadas antes de la amalgamación para tratar minerales ricos) y finalmente trata del azogue, de sus propiedades, formas y lugares de extracción (las minas de Huancavelica). Cierra estas páginas sobre los metales con dos capítulos sobre la amalgamación y las instalaciones donde se realizaba este proceso (los ingenios). Detrás de este orden, encontramos sin duda, la preocupación de Acosta de dar cuenta de lo que constituyó el eje de la economía colonial andina: las minas de Potosí y Huancavelica.

En este artículo dejaremos de lado las referencias bíblicas de Acosta para centrarnos en las clásicas. Si bien Plinio no es la única referencia, son múltiples las alusiones a este autor y a varios niveles. Incluso estaríamos tentados de creer que Acosta escoge entre los autores clásicos a Plinio porque piensa que hallamos en él la mejor descripción de las minas antiguas (cartagineses y romanas) de España, que le van a servir como referente de comparación: "Quien más en particular haga memoria de estas minas que yo haya leído es Plinio, el cual escribe en su natural historia así" (Acosta 1954, libro IV, cap. VII, 97). Veamos algunos ejemplos que muestran los diferentes aspectos desarrollados en comparación con Plinio o en referencia al autor clásico. En lo que concierne a las pro-

---

[2] Sobre la obra de Acosta y la referencia a los autores clásicos consultar los trabajos de Alvarez López (1943), del Pino (1982) y Mustapha (1989).

piedades de ciertos metales la referencia a Plinio es capital. Este es el caso del oro:

> El oro entre todos los metales fué siempre estimado por el más principal, y con razón, porque es el más durable e incorruptible, pues el fuego que consume, o disminuye a los demás, a éste antes le abona y perfecciona, y el oro que ha pasado por mucho fuego, queda de su color y es finísimo. El cual propiamente, según Plinio dice, se llama obrizo, de que tanta mención hace la Escritura (ibíd., cap. IV, 92)[3].

De igual manera, Acosta cita a Plinio al evocar una de las cualidades del azogue:

> Pues es otra gracia que tiene, que bulle, y se hace cien mil gotillas, y por menudas que sean, no se pierde una, sino que por acá, o por allá se torna a juntar con su licor, y cuasi es incorruptible, y apenas hay cosa que le pueda gastar: por donde el sobredicho Plinio le llama sudor eterno (ibíd., cap. X, 102)[4].

Plinio sirve también de referencia para las mezclas de metales:

> Hállase el oro mezclado o con plata o con cobre. Plinio dice que ningún oro hay donde no haya algo de plata; mas el que tiene mezcla de plata comúnmente es de menos quilates que el que la tiene de cobre. Si tiene la quinta parte de plata, dice Plinio que se llama propiamente electro, y que tiene propiedad de resplandecer a la lumbre de fuego mucho más que la plata fina, ni el oro fino (ibíd., cap. IV, 93)[5].

---

[3] "Y la prueva para el oro es el fuego y que se ponga un roxo con el mismo color que el fuego y a éste llaman obrizo" (Plinio 1976, libro XXX, cap. III). Con el fin de estudiar la manera cómo Acosta cita a Plinio, colocaremos en nota el texto de la *Historia natural* correspondiente a la cita. La edición de donde hemos tomado las citas de Plinio es la que realizó y tradujo Gerónimo de Huerta, publicada inicialmente por Juan González en 1624 y que ha sido reproducida en la edición que la UNAM hiciera en 1976 de las *Obras Completas* de Francisco Hernández, con el fin de completar su versión española de la *Historia natural*.

[4] "Hay también en estas venas una piedra, de la qual el licor eterno que despide se llama argento vivo o azogue, veneno de todas las cosas"; "Derrámase en pieles puestas debaxo, por las quales corriendo a manera de sudor dexa purificado el oro" (Plinio 1976, libro XXX, cap. VI, 27).

[5] "En cualquier oro hay alguna plata, aunque con diferente cantidad: en uno la décima, en otra la novena y en otra la otava parte"; "Adonde quiera que tiene la quinta parte de plata se llama electro"; "La naturaleza del electro es resplandecer más claramente a las luzes de las candelas que la plata" (Plinio 1976, libro XXX, cap. IV, 24).

Como ya lo señaláramos líneas arriba, Acosta tiene en su *Historia Natural y Moral* dos breves capítulos sobre las esmeraldas y las perlas; estos recuerdan mucho el libro treintaisiete de la *Historia Natural* de Plinio[6].

En el caso del *Arte de los metales*, Alonso Barba va a presentar primero su clasificación de los mixtos inanimados "que la tierra produce en sus entrañas", es decir, metales, piedras, tierras y jugos. Al describir cada uno de los mixtos, el tratadista procede de la siguiente manera: primero presenta la definición y la clasificación dentro de cada uno, luego lo que se conoce según la información proveniente de los Antiguos, autores medievales y contemporáneos en Europa y finalmente la identificación y descripción de los correspondientes en el Alto Perú y más precisamente en Charcas. Siempre incluye también las propiedades y usos medicinales de los minerales que trata[7].

Al examinar la descripción y definición de cada uno de estos géneros, encontramos que no existe en Alonso Barba una preferencia por Plinio, sino que el metalurgista se refiere a otros autores clásicos como por ejemplo Platón, Aristóteles, Calístenes, Dioscórides Pedanio, Estrabón, Plinio, Galeno... En publicaciones anteriores ya hemos señalado el peso y la importancia de la Física de Aristóteles en Alonso Barba y las ideas provenientes de la Antigüedad que encontramos presente en el *Arte de los metales* (1640) y que el tratadista defiende[8]. Aquí quisiéramos solamente recalcar dos puntos en lo concerniente a los aspectos descriptivos. En primer lugar, en un mineralogista como Alonso Barba, la descripción está más centrada en la enumeración y análisis de los minerales peruanos (esta es su intención explícita, como veremos más adelante), es más técnica y no se limita a los metales. Se trata casi de una identificación de los minerales de Charcas a la luz de la definición mineralógica de lo que "se conoce"; lo que da como resultado que encontremos comparaciones a nivel de las "propiedades" o la "calidad" de los diferentes mixtos; como por ejemplo cuando aborda el tema del alumbre:

> Otra ví en el agua caliente, que está junto à la Ventanilla, camino de Oruro à Chayanta, y en ella el verdadero alumbre seysile, ò de pluma, con todas las señas que de él escribe Dioscorides (Alonso Barba 1992, libro I, cap. V, 13).

---

[6] Los capítulos concernientes en la *Historia Natural y Moral* son: XIV: De las esmeraldas; y XV: De las perlas, ambos en el libro IV, 107-109.

[7] Sobre los aspectos "científicos" del *Arte de los metales* consultar el artículo de Amorós (1963).

[8] Ver Salazar-Soler 1997 y 1998. En aquellos artículos también hemos abordado el análisis del concepto de "mixtos" así como el sistema de clasificación del metalurgista de Potosí.

En lo que concierne a Plinio, es citado no de manera tan importante como en la obra de Acosta, pero sí aparece en las dos partes del tratado. Lo encontramos citado en la primera parte, en la descripción de los minerales; por ejemplo cuando Alonso Barba define el Oropimente:

> Es el Oropimente, donde se halla cierta señal de Mineral de oro, y aun tiene en sí alguna familia, ò parte mínima de este precioso metal; pues como refiere Plinio, en tiempo del Emperador Caligula, se le sacó alguno, y despues acà no se ha buelto à intentar aquesta obra por ser mayor la costa que el provecho (ibíd., cap. XI, 22).

En la segunda parte del tratado —la que corresponde a la presentación del método de beneficio de la plata por el azogue—, Alonso Barba hablando de los magistrales, los reactivos utilizados en el proceso, dice:

> Siendo [...] el fundamento de todos los Magistrales la Caparrosa, que con la quema se produce de ellos, [...] con que parece se confirma lo que dixo Plinio, tratando del Cobre que se criaba de las piedras quemadas (ibíd., libro II, cap. XVIII, 92).

Algunas veces, Alonso Barba no alude a un determinado autor clásico sino que la referencia es en general, como por ejemplo cuando habla del alumbre "que llaman de Escayola, no es jugo, sino la tierra Samia, que llamaban Aster *los antiguos*" (ibíd., libro I, cap. V, 12)[9], o cuando señala: "Llamaban *antiguamente* Conchite à un genero de piedra, que muy al vivo representaba en sus delineaciones las conchas de la mar" (ibíd., cap. XVII, 32). Otras veces los llama "filósofos", como cuando hablando de la generación de los metales presenta sus teorías y dice: "Los que se han alzado con el nombre de *Filosofos*, por entender en el conocimiento de las causas [...]. Assi lo sienten Platón, Aristóteles, y sus sequaces" (ibíd., cap. XVIII, 33).

En segundo lugar, y como ya hemos señalado en otra parte, encontramos en Alonso Barba la influencia de otras tradiciones como la alquimia, y detectamos en su obra el peso de otras "autoridades" como por ejemplo los filósofos árabes, tales como Avicena y Al Razi a quienes llama "lumbreras". Luego también encontramos a la filosofía medieval cristiana representada por Alberto Magno ("Es su materia proxima, como siente Avicena y Alberto, una mezcla de tierra, y agua, que si tiene mas agua que tierra, se llama Jugo" (ibíd., cap. XII, 23). Pero de igual manera, los filósofos alquimistas catalanes de los siglos XIII-XIV, como Llull (a quien designa como el "fenix de las ciencias") o Arnau de Vilano-

---

[9] La cursiva en ésta y las demás citas del artículo son nuestras.

va son constantemente citados por nuestro tratadista ("Demás del uso, y efectos de la Sal, que saben todos, dice Arnaldo de Villanova en su Tratado de la Conservación de la Juventud, que es sobre todos los medicamentos para esto la Sal Gemma, ò de Mina" (ibíd., cap.VII, 16). Por último, hallamos en el *Arte de los metales*, referencias a autores que llamamos y que el propio Alonso Barba llama "modernos": Bracesco, Cardano, Galileo, Paracelso, Porta y Basilio Valentino entre otros ("Basilio Valentino, en su Carro Triunfal del Antimonio, entre otras muchas excelencias, que de él dice, enseña à hacer de èl la piedra, que llama de fuego" (ibíd., cap. X, 21). No olvidemos por supuesto, las menciones a la autoridad en la materia, el tratadista alemán Georg Bauer —Agrícola— autor del *De Re Metallica* (1530): "Promete el calichal mucho, y el encontrar arena en el lugar del metal juzga por bueno el Agricola" (ibíd., cap. XXV, 48).

Cuando se trata de exponer determinadas teorías (cf. la generación de los metales o las "causas" de los metales) las referencias a tradiciones diversas aparecen sucedáneamente:

> En esto se funda la opinión de Calisthenes, de Alberto Magno, y de otros, que dicen hay sola una especie de metal perfecta, que es el Oro, y que los demás metales, son sus incoaciones, ò principios, de donde les viene la facilidad de reducirse à su perfección, y poder convertirse en Oro todos (ibíd., cap. XX, 38).

Es como si se tratara de la presentación de un paradigma de lo que se "sabe" que está compuesto de varias interpretaciones o más bien de fragmentos de diversas tradiciones culturales. Como veremos más adelante, la experiencia del propio Alonso Barba y el saber indígena serán los otros componentes de la explicación que presenta el autor. Es esta dinámica entre saber antiguo, medieval, alquimia, filosofía y conocimiento árabe, experiencia y saber indígena que nos interesa estudiar. Así, nuestro interés reside en explorar la construcción o los mecanismos de construcción de estos productos híbridos y mestizos que son las teorías o explicaciones de la naturaleza andina.

Al igual que los autores antiguos, los alquimistas aparecen a veces evocados no individualmente sino de manera genérica. Retomemos el ejemplo de la generación de los metales. Alonso Barba empieza exponiendo la teoría de los clásicos para luego presentar la de los alquimistas diciendo:

> Los Alquimistas (odioso nombre por la multitud de ignorantes, que con sus embustes lo han desacreditado) con mas profunda, y practica Filosophia, haciendo anatomia de los mixtos de la naturaleza, reduciendolos à sus primeros principios, discurren en la materia de los metales de esta manera (ibíd., cap. XVIII, 34).

En algunas ocasiones, no aparece explícitamente el nombre de alquimistas pero el tratadista deja entender que se trata de ellos, como cuando define y describe el azufre y presenta la teoría de éstos: "Llamanlo *los que tratan de la Filosofia secreta* de los metales, semilla masculina, y primer agente de la naturaleza en su generación" (ibíd., cap. X, 19).

Por lo general, las alusiones genéricas tanto a los autores antiguos como a los alquimistas se producen cuando Alonso Barba expone las teorías de cada uno de ellos acerca de la generación de los metales y de la participación del azufre y del mercurio en ella. En cambio, cuando el tratadista describe un mineral particular, la referencia es a un autor preciso.

b. Las condiciones de trabajo en las minas: "Obras son más que de gigantes"

La descripción de Acosta de las condiciones de trabajo en las minas peruanas constituye un ejemplo relevante de la importancia que tuvo la Antigüedad y en particular Plinio, como modelo descriptivo. En esta descripción el jesuita cita:

> No sin razón exclama Plinio tratando de esto: Entramos hasta las entrañas de la tierra, y hasta allá en el lugar de los condenados buscamos las riquezas. Y después en el mismo libro: Obras son más que de gigantes las que hacen los que sacan los metales, haciendo agujeros y callejones en lo profundo, por tan grande trecho barrenando los montes a luz de candelas, donde todo el espacio de noche y día es igual, y en muchos meses no se ve el día, donde acaece caerse las paredes de la mina súbitamente y matar de golpe a los mineros. Y poco después añade: Hieren la dura peña con almádanas que tienen ciento cinquenta libras de hierro: sacan los metales a cuestas trabajando de noche y de día, y unos entregan la carga a otros, y todo a oscuras, pues sólo los últimos ven la luz. Con cuños de hierro y con almádanas rompen las peñas y pedernales, por recios y duros que sean; porque en fin es más recia y más dura la hambre del dinero (Acosta 1954, libro IV, cap. VIII, 100)[10].

---

[10] En lo que se refiere a Plinio: "Vamos entrando por sus entrañas, y buscamos las riquezas en las sillas de los dioses infernales, como si fuese poco benigna y fértil por la parte que la pisamos" (Plinio 1976, libro XXX, proemio, 117); "El tercer orden y modo de sacar el oro vencería las obras de los gigantes, porque, hechas cuevas por largos espacios, cavan los montes con luzes de candiles, y ellas mismas son la medida del trabajo y vigilias, y en muchos meses no se ve el día" (ibíd., cap. IV, 123); "Hacen contradicción y estorvo, en el uno y otro modo de sacarlo, los peñascos de pedernales que se encuentran: éstos rompen con fuego y vinagre. Pero muchas vezes porque en las cuevas el vapor y el humo ahoga, los quebrantan y y rompen

A continuación Acosta agrega: "Esto es de Plinio, que aunque habla como historiador de entonces, más parece profeta de ahora". Como dijéramos al iniciar estas páginas, esta cita muestra bien lo explícito de la utilización del texto de Plinio como modelo descriptivo; sobre todo si examinamos los dos párrafos que preceden la cita, es decir, aquellos que versan sobre la descripción de las condiciones de trabajo en las minas de plata de Potosí, descripción hecha a imagen y semejanza de la de la *Historia Natural* de Plinio. Citemos algunos ejemplos:

> Con todo eso, trabajan allá dentro, donde es perpetua obscuridad, sin saber poco ni mucho cuando es día, ni cuando es noche. [...] Trabajan con velas siempre los que labran repartiendo el trabajo, de suerte que unos labran de día, y descansan de noche, y otros al revés les suceden. El metal es duro comúnmente, y sácanlo a golpes de barreta quebrantándole, que es quebrar un pedernal. [...] Saca un hombre carga de dos arrobas atada la manta a los pechos, y el metal que va en ellas a la espalda: suben de tres en tres. El delantero lleva una vela atada al dedo pulgar para que vean, porque como está dicho, ninguna luz hay del cielo, y vánse asiendo con ambas manos; y así suben tan grande espacio, que como ya dije, pasa muchas veces de ciento cincuenta estados; cosa horrible, y que en pensalla aún pone grima; tanto es el amor del dinero, por cuya recuesta se hace y padece tanto (ibíd., 99s.).

Notemos que Acosta, al igual que Plinio, termina la descripción con una reflexión moral: el "amor" o el "hambre" de dinero es más importante que la dureza del trabajo. El jesuita cita también:

> Y no es menos lo que Focio de Agatárchides refiere, del trabajo inmenso que pasaban los que llamaban crisios en sacar y beneficiar el oro, porque siempre, como el sobredicho autor dice, el oro y plata causan tanto trabajo al haberse, cuanto dan de contento al tenerse (ibíd., 100).

El hecho es aún más resaltante si pensamos que la descripción de las condiciones de trabajo de Plinio que le sirve de modelo a Acosta no corresponde a minas de plata sino más bien de oro. Y las citas —como el mismo jesuita lo señala— son tomadas de diferentes capítulos y párrafos del capítulo XXX de la *Historia*

---

con martillos de hierro de ciento y cincuenta libras, haziéndolos tierra, y lo sacan en los ombros de día y de noche, entregándolo unos a otros de mano en mano por aquellas tinieblas: solos los últimos ven la luz" (ibíd., 124).

Natural de Plinio. Es decir, tenemos la impresión que Acosta tiene en mente en la construcción del capítulo sobre las minas peruanas un resumen del libro sobre el tema de la obra de Plinio. Lo que le interesa a Acosta es la descripción de Plinio como modelo o como herramienta para dar cuenta del trabajo en un mundo subterráneo: se trata de minas de socavón, de un mundo de tinieblas, donde no hay diferencia entre el día y la noche y donde el esfuerzo físico desplegado en el trabajo minero "es obra más que de gigantes".

A esta altura de nuestro análisis, encontramos en Acosta las dos actitudes con respecto a Plinio, ya señaladas por Mustapha (1989, 294): la mención rápida a Plinio (la presentación de las cualidades de los metales) y la descripción según el esquema pliniano (descripción de las condiciones de trabajo en las minas de Potosí).

El capítulo sobre el modo de labrar minas y los peligros que conlleva, es también importante porque Acosta además de citar a Plinio hace referencia a otros autores antiguos:

> Bien dijo Boecio cuando se quejó del primer inventor de minas:
> *Heu primus quis fuit ille,*
> *Auri qui pondera tecti,*
> *Gemmasque latere volentes,*
> *Pretiosa pericula fodit.*
> Peligros preciosos los llama con razón, porque es grande el trabajo y peligro con que sacan estos metales, que tanto aprecian los hombres (Acosta 1954, libro IV, cap. VIII, 98).

La mención a Boecio (*De la consolación de la filosofía*) es interesante, ya que como sabemos, este filósofo y político (Roma, 480-525) fue un heredero de la cultura griega que deseaba transmitir al mundo occidental. Este autor comenzó a traducir y a comentar en latín los tratados de Aristóteles, cuya filosofía quería hacer concordar con la de Platón. Desempeñó también un papel importante en la historia de la lógica, entre Aristóteles y los Estoicos de una parte, y la Edad Media de otra. Acosta va a referirse entonces a un autor que ya había desempeñado el papel de mediador cultural.

Acosta establece así en lo que concierne a la minería un paralelismo entre Roma y España, que lo lleva incluso, como dice del Pino (1982, 346), a un nivel que hoy diríamos de "política colonial":

> Plinio dice, que en Italia hay muchos metales, pero que los antiguos no consintieron beneficiarse por conservar la gente. De España los traían, y como a los tributarios hacían los españoles labrar minas. Lo propio hace ahora España con Indias, que habiendo todavía en Espa-

ña sin duda mucha riqueza de metales, no se dan a buscarlos, ni aún se consiente labrar por los inconvenientes que se ven; y de Indias traen tanta riqueza, donde el buscalla y sacalla no cuesta poco trabajo, ni aun es de poco riesgo (Acosta 1954, libro IV, cap. VIII, 98s.)[11].

Regresemos a Plinio, como decíamos más arriba, y hasta en los propósitos edificantes de Acosta encontramos a este autor; aunque como lo recordaba Mustapha (1989, 385), el jesuita libra sus admoniciones en referencia al tema bíblico de la sabiduría, y tiene un tono cristiano:

Y Plinio refiere de los Babitacos, que aborrecían el oro, y por eso lo sepultaban donde nadie pudiese servirse de él; pero de estos Floridos, y de aquellos Babitacos ha habido y hay hoy día pocos; y de los que estiman, buscan y guardan el oro y la plata, hay muchos, sin que tengan necesidad de aprender esto de los que han ido de Europa. Verdad es que su codicia de ellos no llegó a tanto como la de los nuestros, ni idolatraron tanto con el oro y plata, aunque eran idólatras, como algunos malos cristianos, que han hecho por el oro y plata excesos tan grandes (Acosta 1954, libro IV, cap. II, 90)[12].

2. Experiencia y autoridad

La abundancia de referencias a Plinio en la obra de Acosta, en varios niveles de la descripción, nos hacen pensar en el papel que tiene la consabida observación o experiencia personal en los autores del siglo XVI y la relación entre esta experiencia y la autoridad. A través de los ejemplos que hemos citado, tenemos la impresión que de una cierta manera el saber antiguo marca mucho la información y el texto del jesuita. Como dice Mustapha (1989, 295s.), el saber antiguo está tan presente en el texto de Acosta que en ciertos momentos se sustituye a la

[11] La cita de Plinio a la cual hace referencia Acosta es la siguiente: "Desta manera dixeron algunos que davan cada año las Asturias y Galicia y Portugal veinte mil libras de oro, pero que las Asturias produzen la mayor parte. Y en ninguna parte del mundo, por tantos siglos, ha havido esta fertilidad de oro. A Italia, por orden de los padres antiguos, la fue vedado, como diximos, que no se sacase, que de otra manera ninguna tierra havía mas fecunda de metales. Y hay una ley Censoria de aquellos que tenían facultad de sacar el oro, la qual prohibía que en el término de Berceli no pudiesen traer los arredadores más de cinco mil obreros" (1976, libro XXX, cap. IV, 124).

[12] Ibíd., libro VI, cap. XXVII. Encontramos también estas consideraciones moralizadoras en Séneca.

descripción personal; y así si la observación se propone establecer la existencia de un hecho, esta prueba pasa en buena parte de los casos a través de la mirada del saber antiguo. ¿Qué es lo que sucede con Alonso Barba? ¿El peso de la Antigüedad es tan importante como medio siglo antes en Acosta? ¿Es ésta una característica de la formación jesuita de nuestros autores? ¿Cómo se da la relación o la dinámica experiencia-saber clásico a fines del siglo XVI y comienzos del XVII?

Acosta acompaña sus descripciones con frases que subrayan que éstas son fruto de su experiencia: "Sácase el oro en aquellas partes en tres maneras; *yo, a lo menos, de estas tres maneras lo he visto*" (Acosta 1954, libro IV, cap. IV, 92) o "*Yo he visto* en un barreño de azogue echar dos libras de hierro, y andar nadando encima el hierro sin hundirse" (ibíd., cap. X, 101). Algunas veces estas descripciones que traducen una experiencia personal constituyen verdaderas "fotografías" y uno de los primeros testimonios del mundo subterráneo de las minas peruanas:

> Y como son lugares que nunca los visita el sol, no sólo hay perpetuas tinieblas, más también mucho frío, y un aire muy grueso, y ajeno de la naturaleza humana; y así sucede marearse los que allá entran de nuevo, *como a mí me acaeció*, sintiendo bascas y congoja de estómago (ibíd., cap. VIII, 99).

Sin embargo, todas las observaciones que Acosta cita, no provienen de su experiencia personal, ya hemos visto cómo se refiere a los autores clásicos pero también las toma de informantes contemporáneos. Según Mustapha (1989, 296), Acosta se refiere muy raras veces a los sabios de su tiempo, menos aún a los extranjeros; las fuentes de predilección de Acosta son los religiosos, los marinos, los pilotos, los mineros de Potosí o los doradores del Escurial, los informes y las relaciones oficiales. Según la autora, hay en el criterio de selección de sus informantes un predominio de la práctica y de la técnica sobre el saber teórico; y así dos cosas son preponderantes: las fuentes oficiales y el carácter de lo "vivido" de la observación[13]. Estos informantes contemporáneos son personas que

---

[13] Según Mustapha (1989, 284), muchos de los detalles brindados por Acosta en su descripción de las minas de Potosí y Huancavelica (dimensiones, ancho y número de escalones que debían descender los mineros al bajar el mineral, el peso de las cargas de mineral, etc.), nos hacen pensar en las Ordenanzas de Toledo que contenían todas estas medidas, o en las cuentas de la Casa de la Moneda o de la Casa de Contratación de Sevilla. Asimismo el monto de los quintos reales que menciona Acosta en su obra, parece provenir de las cuentas remitidas a los virreyes Toledo y Conde del Villar entre 1574-1585.

por su competencia, saber o seriedad son "dignos de fe", como por ejemplo cuando cita la cantidad de metal que se beneficia por azogue dice: "Será la cuantidad de los metales que se benefician, *según han echado la cuenta hombres pláticos*" (Acosta 1954, libro IV, cap. XII, 104). En este sentido Acosta se inscribe en la perspectiva de otros cronistas de Indias tales como Pedro Mártir o Fernández de Oviedo, pero también no hace más que seguir la tradición de Aristóteles o Plinio, quienes a falta de una experiencia personal en determinados aspectos recurren a la observación efectuada por personas fidedignas (Mustapha 1989, 297).

Veamos, a través de la descripción que hace Acosta de la amalgamación, estudiada por Mustapha (ibíd., 300-303), cómo va a tratar la información proveniente de sus contemporáneos. Como la autora lo ha señalado, esta descripción es el resultado de una encuesta llevada acabo en un clima de preocupaciones morales más que económicas y técnicas. El jesuita va a utilizar la *Relación general del asiento y Villa Imperial de Potosí* de Luis Capoche, para hacer su descripción. Toma prestado de Capoche una serie de datos: cifras, vocabulario técnico, descripción de instrumentos, pero los inserta en un texto denso y sintético. A los préstamos hechos a esta *Relación general*, va a adjuntar sus recuerdos o sus experiencias personales. Es decir que Acosta va a recurrir a un informante de primer orden, en el afán de dar a sus lectores indicaciones técnicas precisas y exhaustivas que le parecen necesarias —y que probablemente no pudo recoger en su visita de carácter misionero— pero va a recomponer su relato a la luz de recuerdos y observaciones personales (ibíd., 303).

En el caso del *Arte de los metales*, la experiencia personal tiene un papel fundamental, ella atraviesa todo el manual y es el objetivo del autor:

> demás, de que mi principal intento no ha sido sino darla [la noticia] à V. Señoría de los Minerales de las provincias sujetas à su Gobierno, y *que yo personalmente he visto* (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XV, 29).

Cabe recordar que Alonso Barba además de ser cura de la parroquia de San Bernardo de la Villa Imperial de Potosí era Señor de minas y tenía indios a su servicio para este trabajo. Es decir que el mineralogista y metalúrgico tenía un contacto cotidiano y práctico con la minería, tanto con los mineros españoles como con los indios que trabajaban en las minas. La lectura de su manual da la impresión de un verdadero laboratorio no sólo de ideas sino de experimentación. El lenguaje traduce la riqueza de la experiencia personal, ya sea como testigo ocular: "*estando yo presente*" o "y dexando exemplos antiguos, y modernos de otras partes, diré dos en que *me he hallado presente*" (ibíd., cap. II, 7); observador curioso y experimentador: "*Recogí* también algunas labradas"; "*Observé*

varias veces algunas puntillas"; "La fama de de la riqueza de estas vetas, me llevó a verlas, demás de la *curiosidad que he tenido en vér, y experimentar* los Minerales de todas estas provincias" (ibíd., cap. XXXII, 60); explorador: "En el cerro que yo *descubrí*, y *registré*"; o como experto ensayador: "Siguiòse una veta caudalosa, con esperanzas de que serìa de Plata; animaba el parage, y buen parecer del metal: *traxeronmelo para que lo ensayasse, desengañè à sus dueños*, diciendo lo que era" (ibíd., cap. XXX, 57).

Como en el caso de Acosta, Alonso Barba combina su experiencia no sólo con información proveniente de autores clásicos, medievales o modernos, sino también con la experiencia de personas fidedignas y "prácticas": "las he oído de personas fidedignas", "y vista con particular cuidado de personas muy practicas en estas materias". El tratadista alude frecuentemente a los mineros, quienes algunas veces aparecen citados en forma general: "Aunque qualquier lugar en que los metales se crian se llama veta, està ya introducido en el comun uso de los Mineros llamar solamente assi à la profunda" (ibíd., cap. XXV, 40). Otras veces distingue a los "Mineros de Europa" ("Los rumbos, que las vetas profundas corren han sido muy advertidos entre los *Mineros* de Europa, teniendolos por señales ciertas de su mayor, ó menor riqueza, y abundancia"; ibíd.), de los "Mineros de este Reyno" ("y assi de los demàs rumbos en los Laquis, que assi llaman los *Mineros de este Reyno* à las divisiones, que se vén en las junturas de las peñas, ò caxas de las Minas"; ibíd.).

Esta alusión frecuente a los "Mineros de este Reyno" nos parece importante de subrayar, ya que es todo el conocimiento local altoperuano que está expresado de esta manera. Aunque sabemos que el término "minero" en los siglos XVI y XVII no era sinónimo de trabajador minero, sino que más bien aludía a los señores de minas y que éstos en buena parte eran españoles o criollos, pensamos que hay una parte del saber indígena que se manifiesta a través de esta vía: los trabajadores de los señores de minas eran *mitayos* indígenas. Prueba de ello es que gran parte de lo que Alonso Barba acota como información de los Mineros de este Reyno se presenta bajo términos mineros indígenas. Este es el caso del término *Laqui* de la cita que acabamos de presentar[14]. Algunas veces el tratadista presenta información que atribuye a los Mineros sin especificar que se trata de los "de este Reyno", sin embargo el contenido de ella deja pensar que se trata de este grupo. Por ejemplo cuando aborda en el capítulo XIII "las diferencias que hay de Piedras", primero presenta la clasificación digamos general: "A cinco géneros puede reducirse toda la diversidad que hay de piedras", estos son:

---

[14] Según Bertonio (1984 [1612]), *laqui* significa en aymara: "Lo apartado de una vna vez, o vna parte de muchas, o segun el numero que precede".

piedras preciosas, mármoles, pedernales, guijarros y ordinarias. Enseguida Alonso Barba acota: "Pero los mineros para el conocimiento, y distinción de las piedras sobre que se arman, o se crian los metales, tienen sus nombres, de que usan entre sì ordinariamente" (ibíd., cap. XIII, 24), y enumera y explica los diferentes términos locales, algunos de los cuales son en lengua indígena: quijos, *cachi* ("es un género, como de Alabastro blanco costroso, y facil de quebrar, quiere decir Sal en la lengua general de aqueste Reyno, y llámase assi por lo que se le parece"), *chumpi* ("Llamado assi por el color pardo, es piedra de casta de Esmeril"), almadeneta, ammoladera, *ciques*, *vilaciques* ("Vila significa sangre, ò cosa colorada en la lengua natural de esta Provincia, y por unas pintas, ò señales pequeñas, que tienen de este color, llaman aquestas piedras Vilaciques"; ibíd., 24s.)[15].

El mundo indígena está entonces muy presente en la obra de Alonso Barba. Ya hemos mencionado en otra ocasión (Salazar-Soler 1997), que su contribución a la metalurgia y mineralogía del Renacimiento no se reduce a un nuevo método de beneficio, sino que su mérito consiste en haber incorporado, o por lo menos tomado en consideración, un cuerpo de conocimientos y representaciones indígenas sobre las minas y metales. A través de la lectura del tratado aprendemos varias cosas sobre la historia de la minería prehispánica. El autor no sólo se limita a mencionar las minas que fueron "labradas" por los Incas sino que a veces brinda información sobre por ejemplo el tipo de minas trabajadas en esa época:

> Mas cierta es aun la noticia de que tiene Mina rica el Pueblo de Caquingora, de la misma Provincia de Pacages, pues se hallan en sus calles, y paredes de las casas metales de mucha ley, de que soy testigo de vista. De otros muchos Pueblos corre la misma fama, como también la hay constante, de que en tiempo de los Yngas cada una de las parcialidades, ò Ayllos tenía su particular Mina (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XXVIII, 54).

Esta información viene a completar la que ya poseíamos gracias sobre todo a los trabajos de Berthelot (1977 y 1978) sobre las minas de Carabaya durante la época prehispánica y colonial. Según el autor, el análisis de las crónicas del siglo XVI parece sugerir la existencia en la época incaica de dos tipos de minas: las del Inca y las de las comunidades. La cita anterior hace probablemente referencia a las segundas.

---

[15] Para el significado de estos términos, consultar el diccionario de Langue/Salazar-Soler (1993).

Alonso Barba evoca también las dificultades en descubrir minas, pues los indígenas las encubrían para ocultarlas a los españoles: "y aunque los que hasta oy estan descubiertos son tantos, se tiene noticia cierta, que hay otros muchos, y muy ricos, que la diligencia de los Indios en ocultarlos los tiene hasta ahora encubiertos". Aún más, los indios llegaban al extremo de suicidarse con tal de no develarlas: "Ha costado su busca vidas de Indios, que se han muerto con sus propias manos, por no verse obligados à descubrirla" (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XXVIII, 53).

Pero la información que proporciona no se limita a la minería, sino que ciertas veces la descripción de un mineral le permite abordar prácticas y costumbres de los indígenas:

> Junto à los Ancoraymes, Pueblo de la Provincia de Omasuyo, hay muy grandiosas labores de los Ingas, que fui à ver por su fama. Es metal muy pesado, y duro [...]. Dán color de finisima sangre sus piedras [...] como la Hematites, de cuya casta son sin duda, y abundantisimas de Hierro, de que me desengañè con muchas experiencias. Quizà seguian los Indios algunos ramos de metal precioso, que entre ellas iban, de que hasta ahora no tenemos noticia. O pues no corrieron el Hierro, sacaban esos metales para acomodar sus piedras à sus armas en las hondas, y libes, pues en la dureza, y peso no les ceden nuestras balas. Usaban de ellas en sus guerras, y llamaban las Higuayas (ibíd., cap. XXX, 57).

También sabemos gracias al autor, que los Indios de Lipes apreciaban mucho las turquesas extraídas en Atacama y que:

> Es gala muy estimada entre los Indios de esta Provincia traer sartas de predezuelas de este género, menuda, y curiosamente labradas, traenlas los varones muy gruessas a los cuellos, como gargantillas (ibíd., cap. XV, 28).

A continuación afirma que estas turquesas verdes y las de otros colores eran muy apreciadas por los "Chiriguanaes de guerra" y eran "el mas estimado de los rescates que se les lleva" (ibíd.).

El mundo indígena está igualmente presente a través del vocabulario, sobre todo quechua, que atraviesa toda la obra. No se trata solamente de términos mineros (cf. términos locales para designar las piedras y los minerales), sino también de palabras que designan instrumentos de guerra, accidentes geográficos ("En Oruro, junto à la veta de Santa Brígida, está en el *guayco*, ò quebrada una veta de Hierro" (ibíd., cap. XXX, 57) o topónimos ("El nombre propio de la Ciudad de La Paz es Chaquiyapu, que corruptamente llamamos Chuquiabo,

quiere decir en lengua general de aquesta tierra Chacra, ó Heredad de Oro" (ibíd., cap. XXVI, 49). Además, Alonso Barba tiene el cuidado de precisarnos si se trata de un término de la "lengua general" o no: "Llaman comunmente Soroches à los metales en que se cria el Plomo, [...] otros Oques, que en lengua general de esta tierra quiere decir Fraylescos, por tener esta color" (ibíd., cap. XXXI, 58), "Hay un socabon tres leguas de este Pueblo, en parage que llaman Abitanis, que en lengua Lipe quiere decir Mina de Oro" (ibíd., cap. XXVI, 50); lo cual muestra su conocimiento de la realidad altoperuana y nos confirma el papel jugado por las minas en la difusión de la lengua general, ya que la mayoría de términos pertenecen a ella[16].

Poseemos también información sobre la manera cómo Alonso Barba no sólo recolectaba información sino que probablemente también difundía ideas y conocimientos. Líneas arriba, ya hemos señalado que era cura y señor de minas ("un Indio que me servìa"); estas actividades le permitían tener un contacto directo con los indígenas: "Siendo yo Cura en ella [la Provincia de Lipes], alcancè algunos de sus naturales que me dixeron ellos mismos eran de los que havían ido cargando la riqueza de sus Amos hasta el Puerto de Arica" (ibíd., cap. XXVIII, 53s.). Otras veces el "yo lo oí" parece indicar testimonios recogidos a lo largo de su vida en el Alto Perú:

> Fama constante hay, y yo lo oì muchas veces en la Provincia de los Lipes, que en la de Atacama, su vecina, havía finissimos Diamantes, y que por un poco de Coca, que no valia dos reales, havia dado una India vieja un puñado de ellos brutos, que valieron en España muchos ducados (ibíd., cap. XV, 27).

La experiencia enseña y la razón persuade

Precisemos cómo se da esta relación entre experiencia y observación del Nuevo Mundo y saber antiguo. En su afán por dar cuenta de la naturaleza americana, Acosta y Alonso Barba combinan de diferentes maneras las referencias constantes a la Antigüedad y a otros autores medievales con sus observaciones y experiencias del Nuevo Mundo.

---

[16] Según su relación de méritos y servicios (1658, Archivo General de Indias, Charcas 96) Alonso Barba hablaba quechua y aymara: "Desde sus primeros años se dio mucho a los estudios aprendio las lenguas Latina, griega y hebrea a que añadio la Toscana, la Portuguesa, la quichua y la Aymara, que son las dos generales de las Provincias tan dilatadas del Piru".

En ciertos casos, las observaciones hechas en Indias les permiten establecer una relación, un lazo o una identidad entre el Nuevo Mundo y el Antiguo[17]. Este es el caso de Acosta cuando describe la utilización del *llimpi*, el cinabrio, por los indígenas peruanos:

> Hállase el azogue en una manera de piedra, que da juntamente el bermellón, que los antiguos llamaron minio [...]. El minio o bermellón celebraron los antiguos en grande manera, teniéndole por color sagrado, como Plinio refiere; y así dice, que solían teñir con él el rostro de Júpiter los romanos, y los cuerpos de los que triunfaban, y que en la Etiopía, así los ídolos, como los gobernadores, se teñían el rostro de minio. Y que era estimado en Roma en tanto grado el bermellón (el cual solamente se llevaba de España, donde hubo muchos pozos y minas de azogue, y hasta el día de hoy las hay), que no consentían los romanos que se beneficiase en España aquel metal, porque no les hurtasen algo, sino así en piedra como lo sacaban de la mina, se llevaba sellado a Roma, y allá lo beneficiaban y llevaban cada año de España, especial de Andalucía, obra de diez mil libras; y esto tenían los romanos por excesiva riqueza. *Todo esto he referido del sobredicho autor, porque a los que ven lo que hoy día pasa en el Perú, les dará gusto saber lo que antiguamente pasó a los más poderosos señores del mundo*. Dígolo, porque los Ingas, reyes del Perú, y los indios naturales de él labraron gran tiempo las minas del azogue, sin saber del azogue, ni conocelle, ni pretender otra cosa sino este minio, o bermellón que ellos llaman *llimpi*, el cual preciaban mucho para el mismo efecto que Plinio ha referido de los romanos y etíopes, que es para pintarse o teñirse con él los rostros y cuerpos suyos y de sus ídolos: lo cual usaron mucho los indios, especialmente cuando iban a la guerra, y hoy día lo usan cuando hacen algunas fiestas o danzas, y llámanlo embijarse, porque les parecía que los rostros así embijados ponían terror; y agora les parece que es mucha gala (Acosta 1954, libro IV, cap. XI, 102s.)[18].

---

[17] Sobre la dinámica entre experiencia y saber antiguo en Acosta consultar los trabajos ya citados de del Pino (1982) y Mustapha (1989).

[18] "También se halla en las minas de plata el bermellón, y aora es tenido para la pintura en grande estima. Y antiguamente, entre los romanos, no sólo era de grandísima autoridad, sino venerado como cosa sagrada. Verrio haze relación de autores, a los quales se deve dar crédito, los quales dizen que el rostro de la estatua del mismo Júpiter, era costumbre bañarle con bermellón los días de las fiestas y los cuerpos de los que triunfavan, y haber triunfado desta

El caso del cinabrio es interesante porque nos muestra cómo la referencia a la Antigüedad le permite tratar las costumbres y creencias prehispánicas y establecer una comparación y una filiación entre los dos mundos: en la Antigüedad y en la época prehispánica se usaba este mineral para efectos de la guerra y en las prácticas religiosas. De la misma manera compara a los indios peruanos con los antiguos en lo que se refiere al trueque de productos:

> No se halla que los indios usasen oro, ni plata, ni metal para moneda, ni para precio de las cosas; usábanlo para ornato, como está dicho. Y así tenían en templos, palacios y sepulturas grande suma, y mil géneros de vasijas de oro y plata. Para contratar y comprar no tenían dinero, sino trocaban unas cosas con otras, como de los antiguos refiere Homero y cuenta Plinio (ibíd., cap. III, 91)[19].

Por su parte, Alonso Barba inscribe también lo que ocurre en Charcas en el siglo XVII en una Historia mundial, donde se empieza con la Antigüedad y se termina con lo que sucede en los Andes. Este es el caso cuando nuestro tratadista aborda el problema de los "modos con que se hallan las vetas de los metales". Primero, nos dice que Justino refiere cómo con el arado se descubrieron vetas ricas de oro en España, para enseguida relatarnos que él descubrió una veta de Soroches en una hacienda suya "haciendo barbechar una loma". Luego nos presenta lo que "escribe Lucrecio con elegantisimos versos" sobre el descubrimiento de vetas al producirse incendios en los montes —ya sean accidentales o intencionales— como sucedió en el incendio de los "Montes Pyrineos, segun afirman las Historias de España". Y a continuación afirma que aún con menores violencias se puede descubrir gracias a "la fortuna favorable" ricas vetas de mineral, como sucedió en Goslaria donde se descubrió una mina rica "con la pequeña fuerza que un caballo hizo pisando, se descubrió con la uña" como refiere "el Agri-

---

suerte Camilo [...] Y, cierto, a mí me admira la causa desto, aunque también es cierto que se usa hasta hoy en los pueblos de los ethíopes, y que se tiñen con ello todos los hombres principales y que este color es allí el que se da a las imágenes o estatuas de los dioses [...]. Pero de ninguno destos lugares se trae a Italia, ni casi de otra alguna parte sino de España, y es excelentísimo el de la Provincia Sisaponse, en la Andaluzía, y no se pone más diligente guarda en las mineras de bermellón o minio, por la renta que da al pueblo romano" (Plinio 1976, libro XXX, cap. VII, 127).

[19] "Quisiera Dios que de todo punto se pudiera quitar del mundo el oro, sagrada hambre como celebradísimos autores dixeron, desautorizado con desprecios de todos los mejores y más sabios hombres del mundo y hallado para daño y ruina de la humana vida. Quánto más feliz era aquel tiempo, quando las mesmas cosas se trocavan entre sí unas por otras, como se puede creer a Homero que se hazía en tiempos de los troyanos" (Plinio 1976, libro XXX, cap. I, 118).

cola". El paso siguiente es presentarnos su propia experiencia y la de otros en el Alto Perú:

> Arrancando unas matas de tola, leña ordinaria en esta tierra, sacò con la pequeña raiz, un Indio que me servìa, una piedra rica de metal con Plata blanca machacada, media legua de las Minas de Christoval de Achocalla en los Lipes: traxomela, descubrí la veta, y manifesté el cerro (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XXIII, 43).

La misma identidad es creada cuando evoca la utilización del cobre:

> Es en las maquinas de duración perpetua, por no tomarse de orin, como el Acero o Hierro, y assi en la antiguedad fue tenido en muy gran precio, y de el se hacìa la clavazon para los Navios, las Armas, y otros instrumentos, uso que también tuvieron los naturales de este Reyno (ibíd., cap. XXIX, 55).

En otros casos, las observaciones en Indias permiten a los autores que tratamos, mostrar la especificidad o superioridad del Nuevo Mundo con respecto al antiguo. Por ejemplo cuando Acosta habla de las cantidades de oro extraídas de Indias:

> La suma de oro que se trae de Indias no se puede bien tasar; pero puédese bien afirmar que es harto mayor que la que refiere Plinio haberse llevado de España a Roma cada año (Acosta 1954, libro IV, cap. IV, 93).

En este mismo sentido afirma que las minas de Potosí y su riqueza confirman en algo las conocidas por los antiguos pero, a la vez, que las superaron ampliamente:

> Quien más en particular haga memoria de estas minas que yo haya leído es Plinio, el cual escribe en su natural historia así: Hállase plata cuasi en todas provincias, pero la más excelente es la de España. Esta también se da en tierra estéril y en riscos y en cerros, y donde quiera que se halla una veta de plata es cosa cierta hallar otra no lejos de ella; lo mismo acaece cuasi a los otros metales, y por eso los griegos (según parece) los llamaron metales. Es cosa maravillosa que duran hasta el día de hoy en las Españas los pozos de minas que comenzaron a labrar en tiempo de Aníbal, en tanto que aun los mismos nombres de los que descubrieron aquellas minas les permanecen el día de hoy, entre las cuales fue famosa la que de su descubridor llaman Bebelo también agora. De esta mina se sacó tanta riqueza, que daba a su dueño Aníbal cada día trescientas libras

> de plata, y hasta el día presente se ha proseguido la labor de esta mina, la cual está ya cavada y profunda en el cerro por espacio de mil quinientos pasos; por todo el cual espacio tan largo sacan el agua los gascones por el tiempo y medida que las candelas les duran; y así vienen a sacar tanta, que parece río. Todas estas son palabras de Plinio, las cuales he querido aquí recitar, *porque darán gusto a los que saben de minas, viendo que lo mismo que ellos hoy experimentan, pasó por los antiguos*. En especial es notable la riqueza de aquella mina de Aníbal en los Pirineos, que poseyeron los romanos, y continuaron su labor hasta en tiempo de Plinio, que fueron como trescientos años, cuya profundidad era de mil quinientos pasos, que es milla y media. Y a los principios fué tan rica, que le valía a su dueño trescientas libras a doce onzas cada día. *Mas, aunque ésta haya sido extremada riqueza, yo pienso todavía que no llega a la de nuestros tiempos en Potosí*, porque, según parece por los libros reales de la casa de Contratación de aquel asiento, y lo afirman hombres ancianos fidedignos, en tiempo que el licenciado Polo gobernaba, que fué hartos años después del descubrimiento del cerro, se metían a quintar cada sábado de ciento y cincuenta mil pesos a doscientos mil, y valían los quintos treinta y cuarenta mil pesos, y cada año millón y medio, o poco menos (ibíd., cap. VII, 97)[20].

En el mismo sentido:

> Hay aún otra consideración mayor, que Plinio pone, haber labrado mil y quinientos pasos aquella veta de Bebelo, y que por todo este espacio sacaban agua, que es el mayor impedimento que puede haber para sacar riqueza de minas. Las de Potosí, con pasar muchas de ellas de doscientos estados su profundidad, nunca han dado en agua que es la mayor felicidad de aquel cerro (ibíd., 97s.).

---

[20] "Hállase casi en todas las provincias, pero en España hermosísima, y en tierra estéril y también en montes. Y a donde quiera que se halla una vena, no lejos se halla la otra. Y esto mismo sucede también en qualquier otro metal. De donde parece haverlos llamado, los griegos metales. Cosa es admirable que duren hasta aora en España los pozos que comenzó Aníbal, que retienen los nombres que le dieron sus inventores, y déstos hasta hoy se llama uno Bebelo, que dió a Aníbal cada día trescientas libras, y está ya cavado del monte mil y quinientos pasos, por el qual espacio los Aquitanos, asistiendo de día y de noche, echan fuera las aguas, teniendo por medida de las horas la luzes, y son tantas las aguas que hazen un río" (Plinio 1976, libro XXX, cap. VI, 126).

Para Mustapha (1989, 284), el afán de Acosta de cifrar (la producción y la profundidad de las minas de Potosí) es una manera de situarse con respecto a Plinio y de situar el Nuevo Mundo con respecto al Viejo.

Alonso Barba evoca también las riquezas de estos reinos y en particular las del Cerro Rico comparándolas con las del Viejo Mundo:

> La abundancia de Minerales de Plata que hay en la Jurisdiccion de la Real Audiencia de Charcas es tan grande, que sin que huviera otros en el mundo, eran bastantes à llenarlo todo de riquezas. Enmedio de ellas està el nunca dignamente encarecido, y admirado Cerro de Potosi, de cuyos tesoros han participado pródigamente todas las Naciones del Orbe. Merecen sus grandezas, y la de la Imperial Villa, à quien diò nombre, y sitio ser eternizadas con particular historia, por las mayores de ambos mundos (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XXVII, 52).

O cuando habla de los mármoles de "estas Provincias" y dice "pues por su abundancia, y hermosura pueden no solo competir, sino exceder a los mas famosos de las Historias".

Aun más en otros casos, la experiencia de nuestros autores del siglo XVI, muestra datos diferentes a los proporcionados por el saber antiguo. Acosta, en el capítulo X al abordar el azogue y hablar de sus cualidades, cita una vez más a Plinio pero toma distancia en nombre de su experiencia:

> Plinio hace excepción, diciendo, que sólo el oro se hunde, y no nada sobre el azogue: *no he visto la experiencia*, y por ventura es, porque el azogue naturalmente rodea luego el oro, y lo esconde en sí (Acosta 1954, libro IV, cap. X, 101)[21].

Necesidad de verificar el saber a través de una experiencia propia (Mustapha 1989, 317), que en ciertas ocasiones puede conducir en Acosta a detectar errores, como en el caso de las minas de Potosí:

> Y a esta cuenta, aunque las minas van tan hondas, les falta otro seis tanto hasta su raíz y fondo, que según quieren decir, ha de ser riquísimo, como tronco y manantial de todas las vetas. *Aunque hasta*

---

[21] El texto de Plinio dice: "Todos los metales nadan sobre él [el azogue] fuera del oro; éste solo le trae a sí: y por esto le purga bonísimamente, despidiendo todas sus inmundicias, menéandolo muchas vezes en vasos de barro, de suerte que, quitados sus defetos, él se aparta del oro" (Plinio 1976, libro XXX, cap. VI, 126).

agora antes se ha mostrado lo contrario por la experiencia, que mientras más alta ha estado la veta, ha sido más rica (Acosta 1954, libro IV, cap. VIII, 99).

La cita es interesante porque lo que se está señalando es que la experiencia no sólo contradice una opinión vulgar, sino la teoría admitida en la época y que Acosta mismo defendía al inicio de su libro IV. Es decir, la teoría según la cual los minerales son como plantas que se generan en el interior de la tierra. El jesuita detecta un desacuerdo, lo que prueba, según Mustapha, una actitud de permanente confrontación, pero que "quizás porque las observaciones le parecen muy puntuales, no saca ninguna conclusión categórica, ningún pretexto a la duda caracterizada" (Mustapha 1989, 317s.). Como dice la autora, este es uno de los casos en que la experiencia lo lleva a un desacuerdo con las teorías antiguas; pero se trata de una crítica limitada, el desacuerdo se sitúa a nivel de aspectos muy circunscritos y no pone en tela de juicio aspectos teóricos fundamentales defendidos por la física antigua, como en el caso del clima de la zona intertropical. En este último tipo de casos, dice Mustapha, Acosta no niega la contradicción, pero trata de conciliar la experiencia y el saber antiguo, o experiencia y Escrituras Sagradas; aunque la solución la busca, para algunos problemas, del lado de la autoridad. Es en este sentido que la autora afirma que en Acosta los datos bíblicos y los de la física antigua sirven de guías para una interpretación de la experiencia (ibíd.). A pesar de que no lo desarrollemos en este trabajo, nos parece necesario señalar que las Sagradas Escrituras son, en efecto, el otro eje que ordena la experiencia y el conocimiento en Acosta.

Al hablar de las pepitas de oro y de la pureza de este metal, Acosta cita a Plinio para luego agregar lo que él ha visto, sin que esto constituya una refutación del saber de los antiguos:

> Esta es grandeza de este metal sólo, según Plinio afirma, que se halla así hecho y perfecto, lo cual en los otros no acaece, que siempre tienen escoria y han menester fuego para apurarse. *Aunque también he visto yo plata* natural a modo de escarcha, y también hay las que llaman en Indias papas de plata, que acaece hallarse plata fina en pedazos, a modo de turmas de tierra; mas esto en la plata es raro y en el oro es cosa muy ordinario. De este oro en pepitas es poco lo que se halla respecto de los demás (Acosta 1954, libro IV, cap. IV, 92)[22].

---

[22] Cf. Plinio 1976, libro XXX, cap. IV, 123.

Y sobre la amalgamación señala: "Dice Plinio, que con cierta arte apartaban el oro del azogue: *no sé yo* que ahora se use tal arte" (ibíd., cap. X, 102). Y a continuación agrega algo sobre el uso del azogue en el beneficio de la plata que según Acosta desconocían los antiguos:

> Paréceme, que los antiguos no alcanzaron, que la plata se beneficiase por azogue, que es hoy día el mayor uso y más principal provecho del azogue, porque expresamente dice, que a ninguno otro metal abraza sino sólo al oro, y donde trata del modo de beneficiar la plata, sólo hace mención de fundición: por donde se puede colegir, *que este secreto no le alcanzaron los antiguos* (ibíd.).

Enseguida anota una frase sobre la amalgamación de plata siempre en su afán de completar el conocimiento de los antiguos y de dar cuenta de hechos o "novedades" que no habían sido tratadas anteriormente (Mustapha 1989). Por último, regresa a citar a Plinio sobre los efectos del azogue en los otros tipos de metales (Acosta 1954, cap. X, 102).

Alonso Barba va a subrayar también la importancia del método de la amalgamación durante el siglo XVI y señala las diferencias de uso con respecto a siglos anteriores:

> Raro era el uso, y corto el consumo que del Azogue havia antes de este nuevo siglo de Plata; pues se gastaba solamente en Solimàn, Cinabrio, ò Bermellon, y polvos que se hacian del precipitado, que son los que se llaman los Juanes de Vigo, generos que sobraba mucho, aunque huviesse muy poco de ellos en el mundo. Pero despues, que por su medio se aparta de las piedras de metal molidas en sutil harina, la Plata que tienen, invencion *de que en la antiguedad huvo muy pequeño rastro, y cortisimo exercicio*, es increible la suma, que en todos estos beneficios se consume (Alonso Barba 1992, libro I, cap. XXXIII, 61).

Ya hemos subrayado cómo en Alonso Barba la experiencia tiene un papel central, y la frase del tratadista: "la experiencia ha enseñado, y la razón lo persuade", nos parece resumir bien su actitud en la construcción de teorías mineras y la dinámica entre experiencia y autoridad. La necesidad de corroborar el saber antiguo o medieval con la experiencia está presente en el *Arte de los metales*. En algunos casos la experiencia refuta el saber adquirido: "Y aunque Alberto, y otros la juzgaron por totalmente esteril, y que no contenìa en sì Metal ninguno, la experiencia ha enseñado lo contrario" (ibíd., cap. X, 21). En otros casos, Alonso Barba nos dice que la experiencia muestra en el Nuevo Mundo

diferencias con respecto a lo que señalaban las "autoridades" sobre el Viejo Mundo, sin que esto signifique poner en tela de juicio las teorías o los planteamientos de ellas. Este es el caso cuando expone las "diferencias que hay de vetas" y trata de la opinión de los mineros de Europa sobre los rumbos de las vetas y la riqueza de ellas; según éstos, las vetas más ricas eran las que corrían de "Leste à Oeste por la parte del cerro que miraba al Norte", luego venían las que corrían del Oeste al Este y en tercer lugar las que corrían de Norte a Sur "por la parte del cerro que mira azia el Oriente":

> Pero sin derogar nada à la autoridad de los que lo sintieron, y escribieron assi, muchas veces ha mostrado la experiencia lo contrario en las Minas de Europa, *y de estas partes*, si ya no se dice, que tal vez virtudes vencen señales, y que no carecen de excepcion esta, como ni las demàs reglas; aunque si dà licencia para hacerlas nuevas el diferente Polo, y opuesto clima de este Mundo nuevo, tomando por exemplar al mas famoso, y rico Mineral de ambos cerros de Potosì, daría yo el primer lugar de abundancia, y riqueza de metales, à las vetas que corren Norte Sùr, por la parte del cerro que mira al Norte, rumbo que con pequeña declinación àzia el Poniente siguen las quatro principales de él. La de Centeno, que fue la descubridora, la Riça, la de Estaño, y la de Mendieta (ibíd., cap. XXV, 47).

El saber adquirido no solamente es confrontado en Alonso Barba a la experiencia propia sino también a los conocimientos "modernos"; es decir, los avances "científicos" logrados en el curso de los siglos XVI y XVII. Si bien hemos visto, encontramos huellas de ciertas concepciones alquímicas o de la Antigüedad en Alonso Barba, el minero de Potosí se opone por el contrario a estas ideas sobre la influencia de los astros en la génesis de los metales, y que eran corrientemente admitidas en su época[23]. En su obra expone dos razones que las contradicen: primero, el descubrimiento en los montes de Bohemia de un octavo metal, el bismuto, que él considera entre el estaño y el plomo, siguiendo en esto a Agrícola que fue el primero en distinguir el bismuto como un metal particular, y luego la ausencia de una correspondencia entre el número de planetas y el de los metales:

---

[23] Tanto los filósofos de la Antigüedad como los alquimistas afirmaban que la intervención del firmamento era necesaria en la generación de los metales y creían en la existencia de una relación estrecha entre los planetas y los metales. Durante la Edad Media esta idea cobró mucha importancia y se mantuvo en vigencia durante los siglos posteriores. Para el análisis de esta idea y su circulación en los Andes ver Salazar-Soler 1997.

> Ni el ser solamente siete los Planetas (quando queramos atribuir algo à la subordinación y concordancia que entre ellos, y los metales se imagina) es cosa cierta oy, pues con los instrumentos visorios, ò de larga vista, se observan otros mas. Vease el Tratado de Galileo de Galileis de los satélites de Jupiter, y se hallarà el número y movimientos de aquestos Planetas nuevos, advertidos con observaciones muy curiosas (ibíd., cap. XXII, 42).

Ya hemos calificado, en otro lugar (Salazar-Soler 1997), a Alonso Barba de empirista, entendiendo por empirismo no un sinónimo de práctica, sino una manera de reflexionar, de explicar una realidad concreta, una experiencia. Sus reflexiones teóricas están inspiradas en su experiencia en la región de Charcas y en particular en las minas, y parten del deseo de explicarla. El esfuerzo y el arte de combinar ideas de procedencia diversa y a veces contradictorias, responde en nuestro autor al objetivo citado.

La naturaleza andina es observada, explorada, descrita, clasificada e interpretada según los cánones de las teorías vigentes en Europa —sobre todo la Antigüedad y la Alquimia—, lo que significa el ordenamiento de la naturaleza del Nuevo Mundo dentro de los esquemas occidentales. Pero al mismo tiempo, la experiencia y la observación de Alonso Barba le permiten destacar y ver "lo singular", lo particular de "estas tierras" y ocasionan en él, de una parte, el reconocimiento y la adopción de un cuerpo de conocimientos indígenas y, de otra, la creación o la composición de una teoría propia, de una nueva clasificación o de un nuevo método para el beneficio de los metales de plata. Así conocimientos y creencias prehispánicas pasan, a través de la obra de Alonso Barba, a formar parte de un sistema teórico-práctico occidental y de este modo de la historia de las ciencias y de la metalurgia del Renacimiento.

Reflexiones finales

A través de este breve recorrido por las obras de dos españoles de los siglos XVI y XVII, podemos subrayar, en lo que concierne a las Ciencias de la Tierra, el peso fundamental que tuvo la Antigüedad en las explicaciones sobre la naturaleza andina. En trabajos anteriores hemos demostrado cómo Aristóteles y su *Física* brindaron el marco de interpretación; en el presente artículo hemos sugerido cómo en —sobre todo— Acosta, Plinio proporciona el modelo descriptivo.

Hemos igualmente intentado mostrar que el uso de la Antigüedad como marco de referencia, permite tanto a Acosta como a Alonso Barba abordar las creencias y prácticas prehispánicas fuera del ámbito de la censura religiosa.

A lo largo de este texto, hemos tratado de mostrar también que en el caso de algunas ideas o teorías de la Antigüedad, hay que tener en cuenta que éstas fueron retomadas o desarrolladas por otras tradiciones de pensamiento, como la alquimia, y sufrieron una evolución a través de los siglos: resurgimiento, rechazo, confrontación, yuxtaposición, etc. Es por ello que en el estudio de la influencia de la Antigüedad en el Nuevo Mundo es imprescindible analizar la evolución y la circulación del conjunto de ideas provenientes de tradiciones culturales diferentes que fueron tomadas por los autores españoles bajo la forma de fragmentos en el intento de explicar la naturaleza americana.

En el mismo sentido cabe recordar el proceso de cristianización de Aristóteles durante la Edad Media, en particular por Tomás de Aquino; así el Estagirita de Acosta es un Aristóteles cristianizado, y estamos hablando para el siglo XVI de un aristotelismo tomista.

En páginas anteriores, hemos mencionado que además de la Antigüedad el otro eje importante en la obra de Acosta es la Biblia. Queremos subrayar a este respecto lo que a nuestro entender constituye una diferencia con respecto a Alonso Barba: la inexistencia de citas o referencias bíblicas en la obra de este autor a pesar de tratarse de un cura (seglar) que ejercía en la parroquia de San Bernardo en la Villa Imperial de Potosí.

"La experiencia ha enseñado y la razón lo persuade": a través de estas palabras Alvaro Alonso Barba expresaba su manera de proceder en el análisis de la naturaleza americana; manera que combinaba el saber antiguo con la experiencia propia. La experiencia aparece estrechamente ligada al saber antiguo. Ya hemos visto líneas más arriba, cómo en ciertos españoles de los siglos XVI y XVII, la experiencia propia en la aprehensión de la naturaleza andina podía ya sea corroborar el saber antiguo, sea adicionar conocimientos desconocidos por la Antiguëdad o en algunos casos refutar la herencia clásica. Esta dinámica entre experiencia y saber clásico es fundamental en la comprehensión de las explicaciones o interpretaciones que esos autores hicieron de la naturaleza americana.

Bibliografía

Acosta, José de. 1954 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Atlas (BAE 73).

Alonso Barba, Alvaro. 1992 [1640]. *Arte de los metales*. Ed. facsimilar. Madrid: CSIC.

Alvarez López, Enrique. 1943. La filosofía natural en el Padre José de Acosta. En: *Revista de Indias* 4, 305-322.

Amorós, José Luis. 1963. Notas sobre la historia de la mineralogía y cristalografía. IV- La mineralogía española en la época del barroco: Alonso Barba. En: *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural* 61, 167-186.

Barnadas, Joseph. 1986. *Alvaro Alonso Barba (1569-1662). Investigaciones sobre su vida y obra*. La Paz: Biblioteca Minera Boliviana.

Berthelot, Jean. 1977. *Une région minière des Andes Péruviennes, Carabaya Inca et Espagnole (1450-1630)*. Tesis de doctorado inédita, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

—. 1978. L'exploitation des métaux précieux aux temps des Incas. En: *Annales* 33, 5-6, 948-966.

Bertonio, Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/Institut Français d'Études Andines/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Capoche, Luis. 1959 [1585]. *Relación general de la villa imperial de Potosí. Un capítulo inédito en la historia del Nuevo Mundo*. Edición, prólogo y notas por Lewis Hanke. Madrid: Atlas (BAE 122).

Del Pino Díaz, Fermín. 1982. Culturas clásicas y americanas en la obra del Padre Acosta. En: Francisco de Solano; íd. (eds.). *América y la España del siglo XVI*. Madrid: CSIC, I, 327-362.

Langue, Frédérique; Carmen Salazar-Soler. 1993. *Diccionario de términos mineros para la América española*. París: Éditions Recherches sur les Civilisations.

Mustapha, Monique. 1989. *Humanisme et Nouveau Monde. Étude sur la pensée de José de Acosta*. Tesis de Estado inédita, Université de la Sorbonne Nouvelle, París.

Plinio. 1976. *Historia natural*. En: Francisco Hernández. *Obras completas*. Tomo V, vol. IIa (Libros 26 a 37 trasladados y anotados por Gerónimo de Huerta). México: UNAM.

Salazar-Soler, Carmen. 1997. Alvaro Alonso Barba: Teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las Ciencias de la Tierra en el Nuevo Mundo. En: Berta Ares Queija; Serge Gruzinski (eds.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC, 269-296.

—. 1998. La Antigüedad y las Ciencias de la Tierra en el virreinato del Perú (siglos XVI y XVII): "La experiencia ha enseñado, y la razón lo persuade". En: *Historias* 2, 65-93.

—. 1999. Construyendo teorías: saber de los Antiguos y saber indígena en el Perú de los siglos XVI y XVII. En: Rui Manuel Loureiro; Serge Gruzinski (eds.). 1999. *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro d'Estudos Gil Eanes, 147-180.

Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú de comienzos del siglo XVII

Bernard Lavallé

Pocas cosas se conocen a ciencia cierta sobre el mercedario Fray Martín de Murúa. Vasco de Guipúzcoa nacido entre 1525 y 1535, tomó el hábito en el convento burgalés de Burceña y pronunció sus votos definitivos cuando tenía unos veinte años, antes de salir al Perú, durante la década de 1550. Allí trabajó como doctrinero en diversas zonas de la Sierra. Lo encontramos así en Capachica y Huata (departamento de Puno), fue vicario de la provincia de Aymaraes y comendador de Yanaoca (Cuzco). El célebre Huamán Poma de Ayala, que parece haberle conocido de bastante cerca, pero cuyas informaciones son de tomar en este caso —como en otros muchos— con bastante precaución, habla de él en términos nada favorables. En los folios que le dedica en su *Nueva Corónica y buen Gobierno* (fols. 647-649), insiste en que "destruyyó grandemente a los yndios". Lo muestra, como a tantos doctrineros, ocupado en la explotación de un obraje en el que sus feligreses trabajaban para él. En términos ambiguos parece acusarle de abusos sexuales con el beneplácito del corregidor y de haber estado involucrado en problemas nada claros de curacazgos aparentemente difíciles de legitimar[1].

Durante su larga estancia americana, que duró más de medio siglo, residió en Arequipa, a orillas del Titicaca y sobre todo en el Cuzco. Allí fue conventual y terminó siendo designado procurador, esto es, representante, por la provincia peruana de la Merced, en el capítulo general que se iba a celebrar en Europa, motivo por el cual emprendió un larguísimo periplo que le llevó por La Paz, Charcas y Potosí hacia Buenos Aires, donde finalmente se embarcó para España.

Estaba en Madrid en octubre de 1615 y, algunos meses después, a finales de abril de 1616, el Consejo de Indias le concedió el necesario visto bueno para la impresión de su obra que él mismo dice haber terminado de escribir en 1613, es decir, antes de dejar las tierras americanas.

---

[1] Las posibles influencias entre Murúa y Huamán Poma en cuanto a sus textos y dibujos han sido estudiadas varias veces. Ver al respecto Ballesteros Gaibrois 1978 y 1981. En trabajos todavía inéditos dedicados al análisis de los dibujos de F. Martín de Murúa, conservados en una biblioteca de Irlanda, Juan Ossio echa una luz nueva y muy sugerente sobre este importante punto.

Su libro ha tenido una historia editorial bastante complicada. Olvidado durante varios siglos, como otras muchas "crónicas", sólo salió en imprenta a comienzos de éste, en 1922-1925, bajo el título de *Historia del origen y genealogía de los reyes incas del Perú*, en una edición limeña a cargo de Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. Dos décadas más tarde, se publicó en dos oportunidades en 1946, por una parte en Lima donde Raúl Porras Barrenechea la editó con el título de *Los orígenes de los Incas*, por otra parte en Madrid, a cargo de Constantino Bayle (*Historia del origen y genealogía de los reyes ingas del Perú*). Fue preciso esperar los comienzos de los años 60 (1962-1964), para que Manuel Ballesteros Gaibrois le dedicase por fin en Madrid una edición científica que llamó *Historia general del Perú* —título original de la obra— y que fue retomada en 1987 por la colección *Crónicas de América* de la editorial Historia 16, la que hemos utilizado para este trabajo y a la que remitimos para más detalles y una bibliografía sobre el autor.

Quizás debido a que las primeras ediciones, incompletas, sólo incluían los capítulos dedicados a lo incaico (y aún no todos), como bien indicaban los títulos bajo los que se publicaron, sin duda también por el valor de sus informaciones y de sus dibujos sobre la época y la sociedad de los antiguos señores del Cuzco, esta obra ha sido utilizada hasta ahora esencialmente por los estudiosos del incanato, lingüistas, antropólogos, etnohistoriadores, dejando de lado el libro III titulado "Libro tercero donde se trata en general y particular deste reino del Perú y las ciudades principales y villas dél", que consta de 31 capítulos, los cuales constituyen un poco menos de la quinta parte del total del libro.

En ellos, el autor trata sucesivamente del origen del nombre *Perú*, hace una descripcion de la Costa, de la Sierra, de las riquezas del reino, alaba por supuesto la labor evangelizadora de su orden y presenta los componentes del *gobierno espiritual* del virreinato; a continuación, se dedica a hablar del Cuzco (tres capítulos de los que falta uno), de Lima (dos capítulos) y luego de Cañete, Huánuco, Trujillo, Arequipa, Huamanga, La Paz, Oruro, Charcas y Potosí, pero de una manera mucho más superficial que para las dos ciudades principales del virreinato, si bien es evidente que Murúa conoció personalmente esos pueblos a lo largo de sus andanzas americanas.

* * *

Para nuestra exposición, nos centraremos en los dos capítulos XIII y XIV consagrados a Lima "madre y patria común" según el autor, si bien el Cuzco seguía siendo "Cabeza del reino" y por eso es la primera ciudad en ser descrita. Esos dos capítulos se titulan respectivamente "De la ciudad de los Reyes y su des-

cripción" y "Que prosigue las cosas notables de la ciudad de los Reyes". No se trata exactamente de descripciones. Siguiendo las categorías expositivas actuales, son más bien evocaciones de ciertos aspectos esenciales de la realidad limeña de la época: principales edificios, aspecto de las calles, plazas y alrededores, actividades artesanales, agrícolas y comerciales, vida religiosa, estudiantil, etc. No podía ser de otra forma en apenas once páginas de formato bolsillo.

Llama primero la atención el tono de dichas evocaciones en las que vuelven de manera iterativa sustantivos y adjetivos de significados y efectos convergentes. Las huertas y jardines "son abundantes de agua". Las frutas de Europa se producen "en grandísima abundancia". "Son infinitas las haciendas y heredades que se han fundado y cada día van aumentando". Los artesanos "son infinitos y todos ricos", y hay "infinito número de indios de los Llanos y de la Sierra, oficiales de diversos oficios". En la iglesia de Nuestra Señora del Prado "son infinitas las misas que cada día se dicen". Los pobres y vergonzantes "son infinitos", lo cual no deja de ser extraño dada la riqueza tantas veces alabada de la ciudad, pero esto se transforma en algo muy positivo, ya que el autor precisa cómo cada sábado se reparte a esa gente "infinitas limosnas en dinero, pan y carne y vestidos". Son asimismo "infinitos los que cada día en [la universidad] reciben grados de bachilleres, licenciados, maestros y doctores".

Esa impresión de profusión, prueba más evidente de riqueza, viene confirmada y reforzada por una densa red semántica construida alrededor de expresiones, muchas de ellas superlativas, como: "grandísima abundancia", "grandísima cantidad", "grandísimas muestras", "solemnísima procesión", "muchas y grandísimas procesiones", "larguísima mano", "maravillosa obra", pero también "pompa y majestad", o adverbios como "avantajadamente" y "consumadísimamente".

Por si no bastaran esas repetidas hipérboles, Fray Martín de Murúa nos cita uno por uno catorce tipos de frutas producidas por el oasis limeño, nueve clases de telas a la venta en las tiendas de los mercaderes, doce tipos de objetos preciosos labrados por los plateros de la capital virreinal, y evoca una serie de ocho gremios de artesanos. Precisa, aunque brevemente, la procedencia del abastecimiento de la ciudad en granos, jabón, carne, vinos, azúcar, leña, aceite, agua, etc. Por otra parte, da las cifras de los frailes y de las monjas que viven en los numerosos conventos de las diferentes órdenes, de aquellos que gozaban entonces de una renta de gentiles hombres lanzas y arcabuces, y evoca nominalmente a todos los egresados de San Marcos ya ascendidos a la dignidad episcopal.

El campo semántico de la riqueza y grandeza viene naturalemente completado por el carácter delicado, placentero y deleitoso de la vida que allí se lleva. El adjetivo *regalado* es otro de los "estribillos", casi se podría decir ripio, que ritman el texto a propósito de las cosas más diversas. "Los géneros de frutos de

la tierra son muchos y regalados"; "en ninguna casa desean los frutos regalados de España"; "cosas de regalo, de dulces y conservas las hay en multitud", "cosas regaladas hay en gran multitud"; "el viento sur de hacia la mar tan suave y regalado". La cuaresma es "tan regalada [de pescado] que tiene fama en el reino", y en el hospital de San Pedro, son "curados y regalados clérigos y sacerdotes pobres".

Nada desdice ni por asomo ese ambiente de abundancia y suavidad, aunque *in fine* Murúa aluda rápidamente a los terribles temblores que periódicamente asolaban esa y otras ciudades peruanas. Las cualidades desarrolladas y cultivadas por sus habitantes están obviamente a la misma altura, y el buen mercedario puede resumir así su exaltación del ambiente, de la capital virreinal y de sus moradores, escribiendo con entusiasmo: "La ciudad de los Reyes es la madre del Perú, de cortesanía, lustre, autoridad, valor, caballería, riquezas, justicia, ciencia, virtud, religión, santidad y perfección".

De manera muy natural, surgen bajo la pluma del autor toda una serie de comparaciones con elementos conocidos del lector europeo potencial al que supuestamente van dirigidas esas páginas. Así es como afirma iterativamente que Lima ya no tiene nada que envidiar a España, e incluso le es superior en ciertos aspectos esenciales. Su Plaza de Armas es "tan bien dispuesta y llana que en España no se sabe de otra igual". Sobre las fiestas, dice "no creo que hay ciudad en España que le iguale". Por lo que es de su cristiandad "no hay ninguna de España que la exceda" y en cuanto a la lengua que se usa y escucha a orillas del Rímac "en ninguna ciudad de España se habla de tal manera".

No pocas veces, el mercedario establece comparaciones con otros países de Europa o con las ciudades más famosas del viejo continente, y también entonces Lima sale airosa. Cuando trata del convento de la Encarnación precisa que "no se sabe en toda Europa de coro todo junto tan famoso ni donde con más solemnidad se canten los oficios divinos en lo que toca a la música". En los mercados "se vende todas las cosas precisas y de estima que Inglaterra, Flandes, Francia, Alemania, Italia y España producen, labran y tejen", y en época de ferias, parece "como si [se] estuviera en las muy ricas y frecuentadas ferias de Amberes, Londres, León (en Francia), Medina del Campo, Sevilla y Lisboa". En fin, por lo que es de las flotas, las que llegan al Perú y salen de él cada año son indiscutiblemente las mejores del mundo: "ninguna de toda Europa, Asia ni Africa son más ricas ni mayores..."

¿Realidad? ¿Exageración? Murúa es sin duda conciente de que mucho lector potencial peninsular se inclinaría por la segunda opción, de manera que se cuida de precisar que "sin pasión, la ciudad de los Reyes es la madre del Perú", y "que hablando sin pasión alguna, en este caso, los criollos y nacidos en este reino son

por la mayor parte de claro ingenio y entendimiento agudo, inclinados a las ciencias".

* * *

De hecho, toda la demostración de esas páginas parece confluir hacia los nacidos en Lima —los criollos— aludidos en esta última cita y cuyas cualidades eminentes se presentan como una consecuencia directa del influjo de tan favorable ambiente. Así, casi al final del capítulo XIV y hablando de la universidad de San Marcos, Murúa escribe:

> Los que en ella más se aventajan y exceden a los demás, son los originarios desta ciudad de los Reyes, donde parece que por influjo y benignidad del cielo no hay ninguno de ingenio torpe y de entendimiento pequeño, porque en general son fáciles para todo género de facultades, y prestos en aprender cualquiera ciencia por dificultosa que sea. Así, desde que se fundó la universidad, han dado de sí grandísimas muestras (1987, 514).

Sin embargo, acto seguido hace una restricción. Observa que, a pesar de estar tan magníficamente dotados, los limeños suelen no dar de sí todo lo que pudieran, pero por una razón independiente de su voluntad:

> Por el poco premio y aliento que tienen, a causa de estar tan lejos quien verdaderamente premia las letras y virtud, es ocasión de no llegar en los estudios a la excelencia que pudieran (ibíd.).

Un poco más abajo, evocando la labor evangelizadora con los indios de los egresados de San Marcos, precisa:

> Cada día se va aumentando este estudio y salen dél muchos que se ocupan en enseñar y predicar a los indios el Santo Evangelio, porque sin duda, como se aplican más a la inclinación y trato de los indios, los nacidos en el Perú son de más efecto y provecho y aún de menos codicia entre ellos (ibíd., 515).

Con este párrafo, Murúa llega a su conclusión —esto es al punto de convergencia de su demostración— sobre "lo tocante a esta ciudad" y le dedica precisamente un himno a la hispanidad de los criollos limeños:

> Porque concluyamos con lo tocante a esta ciudad, digo que el lenguaje que en ella se habla es el más cortesano, pulido y limado que en ninguna ciudad de España se habla, de tal manera que el de Toledo, famoso y siempre celebrado, no le excede; y no se hallará

> en esta ciudad un vocablo tosco y que se desdiga de la pulideza y cortesanía que pide el lenguaje español, que acá se ha transplantado de lo mejor y más acendrado de España. Así son los criollos facundos y elegantes en sus razones (ibíd.).

Tan vibrante párrafo acaba con una frase rápida que, para remate, quiere dejar fuera de toda sospecha a esos criollos e ir en contra de una mala opinión, según dice el autor, difundida contra ellos. En efecto, escribe Murúa:

> aunque están muchos en reputación de mentirosos, no es regla general, que también hay infinitos que se precian de trato verdadero y siguen la virtud a banderas desplegadas (ibíd.).

* * *

En efecto, en los años en que se estaba redactando esa obra, esto es a comienzos de la segunda década del siglo XVII, los prejuicios europeos en contra de los criollos ya estaban bien conformados. Hemos tratado extensamente de ello y por consiguiente remitimos a lo que hemos escrito al respecto (Lavallé 1982, 5ta. parte). Una lectura atenta del texto de Murúa revela sin embargo que, lejos de contentarse con presentar una imagen muy favorable de los criollos —lo cual es bastante excepcional en aquella época por parte de un fraile procedente de la Península— el mercedario toma además partido en los debates que los americanos de la época empezaban a suscitar alrededor de su respuesta indignada a dichos prejuicios, pero sobre todo a propósito de las reivindicaciones que tenían sobre puntos muy precisos y relativos a los derechos que juzgaban tener en los países en que habían nacido.

Afirmar, como hace Murúa, que "por influjo y benignidad del cielo" todos los nacidos en Lima "son fáciles para todo género de facultades y prestos en aprender", que no son "de ingenio torpe" ni "de entendimiento pequeño", era contradecir a aquellos que explicaban cómo por las influencias supuestamente nefastas del ambiente americano, y en este caso limeño, los criollos salían inferiores a sus primos europeos nacidos ellos bajo influencias mucho mejores. Insistir sobre la pureza del castellano hablado en la capital virreinal significaba que, para Murúa, los criollos no habían degenerado en nada, como pretendían entonces tantos peninsulares malintencionados que llegaban a insinuar, o a afirmar abiertamente, que la influencia del clima, el origen indígena de alguna que otra abuela voluntariamente olvidada o, sencillamente, la leche de las nodrizas indias o negras que les transmitía los "defectos" de las razas serviles, hacían que los criollos no fuesen españoles nacidos en Indias sino en realidad verdaderos

mestizos, y eso, por mucho que lo negaran o escondieran (Lavallé 1982, 5ta. parte y 1993, 45-62).

Por otra parte, cuando el mercedario insiste sobre el "poco premio y aliento" que tiene el esfuerzo de los estudiantes de Lima "a causa de estar lejos quien verdaderamente premia las letras" esto es el rey, adopta plenanemente el enfoque y discurso de los nacidos en América que se quejaban, por la razón aquí indicada, de estar postergados, de no alcanzar los favores que los españoles de Europa, por estar más próximos al soberano, recibían a manos llenas, o por lo menos con más facilidad. Era pues defender, de hecho, la famosa *prelación*, esto es, la prioridad concedida a los nacidos en un reino u obispado, en este caso americano, cuando allí vacase un empleo, cuando se concediese una renta o un favor pagados por las Cajas Reales de la provincia en cuestión. Ya a finales del siglo XVI, en varias cédulas, la Corona había reconocido la pertinencia de dicha prelación en favor de los súbditos americanos, la había reiterado a comienzos de la centuria siguiente, pero en numerosas ocasiones ella o sus representantes políticos y administrativos en América, virreyes, gobernadores o presidentes de Audiencia, no la respetaban, suscitando las quejas y recriminaciones de los súbditos americanos (Lavallé 1982, 5ta. parte, cap. 2).

En fin, al afirmar que en las doctrinas "los nacidos en el Perú" "se aplican más a la inclinación y trato de los indios", "son de más efecto y provecho y aún de menos codicia" el padre mercedario toma decididamente partido en un debate que desde hacía ya algunas décadas estaba en el corazón mismo de la rivalidad hispano-criolla en el seno de las órdenes. La cuestión del acceso de los criollos a los cargos de doctrinero, hasta entonces sólo ocupados por peninsulares, había sido unos treinta años atrás, en el clero secular, la primera manzana de la discordia entre ambas ramas de la familia española (Lavallé 1993, 63-78). Después, el problema se había planteado también en las órdenes, siendo la posibilidad para los criollos de nombrar en las doctrinas a sus compatriotas obviamente uno de los principales motivos, quizás *el* motivo de las rivalidades y de las luchas de poder en un primer tiempo subterráneas, luego cada vez más abiertas y enconadas y que desembocarían, unos veinte años después de la redacción de ese texto, sobre la inacabable cuestión de la alternativa de oficios en los conventos americanos y sobre todo peruanos.

Lo que llama pues la atención, es que en esa época en la que los planteamientos de los dos bandos estaban bien configurados y se estaban gestando los grandes conflictos entre frailes españoles y criollos del XVII, un religioso procedente de la Península asumiera así la defensa de los americanos y de sus reivindicaciones. Es de recordar además que era miembro de una orden en la que los vicarios generales venidos de España ejercían en las provincias americanas

un control muy estricto para mantener a raya a los criollos y proteger así los intereses de los frailes provenientes de la península (ibíd., 211-224). En fin, por los puestos que había ocupado, Fray Martín de Murúa estaba evidentemente involucrado en el manejo del poder provincial por sus compatriotas y gozaba de la total confianza de éstos, como prueba su nombramiento como procurador de la provincia peruana en el capítulo general venidero. En efecto, si se puede pensar que los mercedarios españoles del Perú podían tener algún interés en hacer que volviera a Europa —sin duda definitivamente, dada su edad— un fraile notoriamente pro-criollo, es obvio que no le habrían encargado una misión tan delicada para el porvenir de la provincia y de los intereses del bando peninsular. La contradicción entre los planteamientos marcadamente "criollófilos" de Murúa y su situación personal en los juegos de poder provinciales, es sin duda una prueba más de lo complicado e intrincado de todo lo que entonces se estaba fraguando en los conventos alrededor de las disputas entre criollos y peninsulares.

Si bien en los años en que escribía el mercedario vasco los planteamientos —y los ataques contra los criollos— de los peninsulares estaban ya muy bien perfilados y se exponían en numerosos memoriales, cartas y a veces en obras de más envergadura, el alegato *pro domo* de los hispanoamericanos no había encontrado todavía en el Perú quien lo plasmase definitivamente, articulase de manera completa y definitiva su argumentación y brindase así a sus compatriotas una referencia utilizable en las disputas que se hacían cada vez más frecuentes y agrias, tanto a propósito de los problemas que suscitaba la prelación en los empleos civiles como de los roces y rivalidades surgidos en el seno de las comunidades conventuales por el control y manejo del poder provincial.

Este papel le tocó al franciscano Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba en su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, salido en 1630 de la imprenta limeña de Jerónimo de Contreras, libro de subtítulo además bastante revelador (*Méritos y excelencias de la ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y extendidos reinos y el estado presente en que se hallan*). El discurso segundo ("De los méritos y excelencias de la ciudad de Lima"), en principio dedicado a la capital del virreinato, es en realidad una *défense et illustration* de los criollos a la vez exaltada, pormenorizada y convincente, cuya fuerza demostrativa no podía pasar desapercibida en los ámbitos a los que estaba destinada, tanto más cuanto que por primera vez los criollos disponían por fin de un sistema de referencia completo y eficaz.

De hecho, la obra de Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba se convirtió enseguida en el modelo que en adelante prácticamente todos los autores criollos copiaron hasta en los menores detalles, o que adaptaron más libremente, de

acuerdo a sus propósitos del momento, y esto mucho más allá de los límites del Perú de la segunda mitad del siglo XVII (ibíd., 105-153).

Ahora bien, si comparamos los dos capítulos relativamente breves de Fray Martín de Murúa con el discurso II de Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, salta a la vista un conjunto convergente de impresionantes similitudes que giran alrededor de tres ideas centrales:

Primero, la estrechísima relación determinista establecida entre las cualidades del entorno limeño, en lo natural y social, y las de los criollos, que explica por qué la exaltación del limeño sólo puede venir después de la que de su ciudad se hace en ambas obras, según el mismo corte y desarrollando los mismos argumentos de riqueza y profusión, y desemboca en el mismo sistema comparativo, favorable a Lima, con las metrópolis más afamadas de España y del viejo continente.

A continuación, la insistencia en la "pureza" de la hispanidad del mundo limeño expresada tanto a través de los modelos culturales como de la religión y de la virtud.

En fin, las reivindicaciones de esos criollos que por la lejanía del rey y la mala fe de los peninsulares que los denigraban sistemáticamente, no podían gozar de los favores, empleos y gratificaciones que su esfuerzo merecía y que la justicia distributiva debía haberles reservado en prioridad.

Falta aquí el espacio para mostrar cómo, en lo tocante a la exposición, el texto de Fray Buenaventura amplifica y pormenoriza minuciosamente todas las vías abiertas y todas las potencialidades sugeridas por el de Fray Martín, por ejemplo, los efectos cumulativos de las listas de personajes, oficios, productos, entidades gubernativas y religiosas o una escritura articulada alrededor del empleo iterativo de algunos adjetivos o sustantivos presentados como emblemáticos de la ciudad.

* * *

Esa red apretada de similitudes lleva naturalmente a preguntarse si existe una filiación entre ambas obras en lo que toca a su componente limeñista.

Primero, es de notar que Fray Buenaventura, siempre muy propenso a citar a todos aquellos a quienes puede sacar a colación, no alude a Fray Martín de Murúa. Tampoco figura éste en las cuatro páginas donde el franciscano recuerda a numerosos padres ilustres, españoles o criollos, de la orden de la Merced en el Perú.

Como, por otra parte, la obra de Fray Martín de Murúa quedó inédita y se olvidó antes de quedar sepultada en unas estanterías del salmantino Colegio Me-

nor de Cuenca, es prácticamente imposible que Salinas y Córdoba la conociera, y de todas formas, el viaje de éste a España tuvo lugar ocho años después de la publicación de su *Memorial*. ¿Habríase conocido de alguna forma en Lima esa parte del texto de la *Historia general del Perú*, de manera que pudiese ser utilizada ulteriormente? Carecemos de elementos para concluir positivamente sobre esto, aunque lo más probable es que en las primeras décadas del siglo XVII existieran en Lima círculos reducidos en los que ya se barajaran esas ideas.

En efecto, estamos inclinados a pensar que el mercedario vasco recogió y en alguna manera dio forma prácticamente definitiva a un discurso criollo que entonces se estaba plasmando, que estaba precisando la articulación y retórica de su argumentación, pero que no aparecía entonces de manera tan individualizada y global, dado que entonces todavía no había libros escritos por criollos[2]. Todo esto se concretaría quince años más tarde, debido entre otras cosas a la agudización de las tensiones hispano-criollas, en el texto de Fray Buenaventura.

De todas formas, los modelos de ese tipo de texto, en particular las crónicas de ciudades italianas y luego españolas, estaban ahí para brindar una especie de fuente común en la que todos podían beber e inspirarse.

Más interesante quizás, es subrayar cómo, si bien la *Historia* del misionero vasco no fue en su tiempo difundida, es sin embargo el primer texto peruano que muestra bien conformado, en su esquema demostrativo, la naturaleza y concatenación de sus argumentos, su estilo y la estrategia de su escritura, la totalidad de lo que había de esgrimir la literatura criollista del siglo XVII peruano.

No deja de ser curioso que ese abanderado pionero fuese un fraile peninsular en el momento preciso en que se estaban levantando las barricadas entre americanos y españoles en las órdenes, cuanto más en una de aquellas en que el poder de éstos estaba más fuertemente asegurado.

Esa observación, por si fuera necesaria, viene aquí a recordarnos que si los enfrentamientos en ambas ramas de la gran familia hispana fueron reales, envenenaron muchos aspectos de la vida social del virreinato, desbordando a menudo del espacio cerrado de los conventos, la definición de cada uno relativamente a esas contiendas, las relaciones de fuerzas que según los casos las suscitaron o nacieron de ellas fueron extremadamente fluctuantes y sutiles. Dependieron de

---

[2] Si bien no han llegado hasta nosotros obras peruano-criollas anteriores a la de Fray Buenaventura, es de notar que sin embargo las hubo. Tenemos constancia de textos criollos que iban en el mismo sentido, y trataban ya de exaltar a los hispanoamericanos, aunque sin duda de manera no tan sistemática. Ver al respecto el artículo de Lohmann Villena sobre el licenciado Francisco Fernández de Córdoba (1988), donde se demuestra la influencia de ese autor sobre Fray Buenaventura con el que, además, estaba emparentado.

elementos causantes que se salían, y con mucho, de las casillas estereotipadas y simplistas que muy a menudo se han manejado en el análisis de esos enfrentamientos que ritmaron el siglo XVII peruano.

Bibliografía

Ballesteros Gaibrois, Manuel. 1978. Relación entre fray Martín de Murúa y Felipe Huamán Poma de Ayala. En: Roswith Hartmann (ed.). *Estudios americanistas. Libro jubilar en homenaje a Hermann Trimborn*. Sankt Augustin: Anthropos-Institut, 37-49.

—. 1981. Dos cronistas paralelos: Huamán Poma y Martín de Murúa (confrontación de las series reales gráficas). En: *Anales de literatura hispano-americana* 9, 10, 15-66.

Lavallé, Bernard. 1982. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVIIe siècle)*. Lille: Atelier National de Reproduction de Thèses.

—. 1993. *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lohmann Villena, Guillermo. 1988. El licenciado Francisco Fernández de Córdoba (1580-1639). Un poeta, historiador y apologista de los criollos en el Perú virreinal. En: *Revista de Indias* 48, 182-183, 285-325.

Murúa, Martín de. 1987. *Historia general del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.

Poma de Ayala, Felipe Guamán. 1936. *Nueva Corónica y buen gobierno*. Edición facs. de Paul Rivet. Paris: Institut d'ethnologie.

Salinas y Córdoba, Buenaventura de. 1630. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Lima: Jerónimo de Contreras.

El Inca Garcilaso, entre el Islam y Roma
Reflexiones a partir de un caso

Fermín del Pino Díaz

1. Consideraciones introductorias

Me hallo en estos momentos trabajando sobre un problema que ha determinado seguramente mi ponencia en este simposio: a saber, el posible papel de precedente vital, de "experiencia de laboratorio", que haya podido tener la consciencia de otredad en el Viejo Mundo respecto de la otredad más conocida, la construida en la experiencia europea del período moderno, la del Nuevo Mundo (Del Pino 1998). Consciencia creada lenta y laboriosamente en el largo trato cristiano de españoles con moros y judíos. Aunque no me ocupe ahora de esto, debo adelantar que soy consciente de que Europa se estaba "construyendo" a sí misma como Viejo Mundo, al mismo tiempo que creía estar contemplando al Nuevo Mundo. Creo que ha sido reconocida ya la deuda —aunque sólo sea por la repetida insistencia al respecto— del pensamiento antropológico moderno hacia el Renacimiento, en el caso del proceso de conocimiento del continente americano: especialmente por la contribución eminente de hombres como Edmundo O'Gorman (1951), John H. Rowe (1964 y 1965) o Claude Lévi-Strauss (1979).

Todo ello constituye para mí una convicción que deriva de mi antigua preocupación doctoral hacia el carácter antropológico de las crónicas de Indias. Es ésta la que me ha llevado a buscar las causas —o al menos, las condiciones históricas favorables— que permiten explicarnos la floración espléndida y súbita —poco después de 1492— de una bibliografía que hoy muchos colegas consideramos de valor etnográfico probado: las obras muy conocidas de Ramón Pané y Pedro Mártir sobre los Tainos, las de Zorita, Durán o Sahagún sobre los pueblos mesoamericanos, y las de Cieza, Polo o Acosta sobre los andinos. Pues bien, recientemente, con motivo de un coloquio celebrado en Melilla, al otro lado del "mar nuestro", sobre *Relaciones interétnicas en el Mediterráneo occidental*, he tenido la ocasión de repasar o de conocer de nuevo una literatura, contemporánea a las crónicas de Indias y con el mismo valor etnográfico, sobre los pueblos exóticos del Viejo Mundo —mongoles, turcos, magrebíes, bereberes, canarios, etc. En ella me he encontrado sorprendido bibliográficamente con un doble fenómeno negativo: por un lado, con una relativamente menor cantidad de obras de la misma época, el siglo XVI, que realmente sean de intención y valor etnográfico; por otro, con una consideración bibliográfica actual peyorativa sobre su

valor general de parte de los especialistas, así como sobre el estado de conocimientos de ese material.

Debo reconocer que me ha sorprendido la consideración tan positiva que tenían estos especialistas islámicos sobre el número y calidad de la producción cronística americanista, así como del estado maduro del conocimiento contemporáneo sobre la misma gente y paisaje del Nuevo Orbe. Al menos en el sector ibérico del americanismo, se tiene la impresión que queda mucho por saber; y muchos colegas del ámbito europeo o americano piensan incluso que la calidad etnográfica de estos materiales deja mucho que desear. Con motivo del quinto centenario del 92 se han producido largas discusiones, sobre su limitada capacidad de "comprensión de los otros", y sobre sus intenciones más o menos verdaderamente intelectuales (Todorov, Peter Mason, Greenblatt, León Portilla, Pease, etc.). Quizás no sea llegado todavía el momento de adoptar una posición definitiva, a falta de estudios comparados suficientes sobre la cronística americana, de parte de los varios países y actores involucrados —no sólo hispánicos, ni europeos siquiera—. En todo caso, mientras tanto llegamos a cumplir esa meta —ambiciosa, pero necesaria—, me ha parecido oportuno transmitirles en esta ocasión la impresión que tengo sobre la posibilidad actual de realizar esta comparación entre dos áreas de estudio, entre sí contemporáneas y conectadas, como son los escritos de los europeos sobre el Nuevo Mundo y los otros escritos europeos sobre el amplio sector no cristiano del Viejo Mundo. Se trata de dos universos literarios que adoptan posiciones comparables —no idénticas— ante una realidad ajena diversa, en la que se reiteran situaciones variadas de alteridad cultural: son comparables todavía desde hoy, y ya fueron comparadas en su tiempo.

Dicho lo anterior para aclarar mínimamente mi punto de vista histórico-científico, intentaré plantear ahora, aunque sea tentativamente, alguna pregunta significativa sobre un tema que creo contribuyó también de manera notable a que el Viejo Mundo pudiera percibir —y también conformar— las "culturas iberoamericanas", basándome —para adaptarme exactamente al tema de este Simposio— tanto en realidades de tipo literario como en un contexto histórico colonial. En concreto, trataré la íntima relación de los contactos —reales o imaginarios, políticos o literarios— entre estas dos situaciones de alteridad —con relación al Nuevo Mundo y al Islam— que vivieron unos mismos actores. El mundo ibérico, dentro del ámbito europeo, es el que más íntimamente se vio confrontado con el mundo islámico antes de entrar en contacto con las Indias, tanto por la vía del Oriente como del Occidente.

Como he dicho antes, tengo la sospecha de que la contemporaneidad de estas dos situaciones de contacto cultural —con el Islam o con el Nuevo Mundo— no

ha sido suficientemente considerada, al menos como merece por su carácter estratégico. No se trata ahora por nuestra parte, obviamente, de una simple comparación en términos de superioridad o inferioridad: es decir, de alegrarse del fruto literario, historiográfico o etnográfico, logrado en una mayor o menor medida del lado americano, sino de explotar recíprocamente, con beneficio mutuo, una realidad contemporánea y, sin embargo, variada. Aun cuando el resultado de ambos contactos hubiera sido muy diferente, por la naturaleza diferente de los pueblos hallados al otro lado, o de las diversas condiciones del respectivo "encuentro" cultural, el carácter precedente del primer encuentro sobre el otro no tiene por ello que haber dejado de producir algunas consecuencias, favorables o desfavorables, pero en todo caso efectivas y dignas de ser tenidas en cuenta: ello cabe esperarlo, tanto por causa de la identidad reiterada de sus actores como por la influencia inevitable de una experiencia en la otra, tan próximas en el tiempo.

2. El caso del Inca Garcilaso

Trataremos primeramente de analizar un caso, para extraer después alguna consideración de valor más general. Me parece que el Inca Garcilaso es suficientemente representativo, dado que se trata de un escritor prolífico y también muy influyente, cuyas reflexiones aparentemente personales han producido efectos notables sobre un ámbito literario y político mucho más amplio, el andino e incluso globalmente americano, a lo largo de mucho tiempo hasta nuestros días. Se trata del autor americano que primero publicó en Europa, reivindicando a voz en grito su genuina procedencia americana. Por otro lado, su vivencia prolongada en el mundo andino y en el europeo —y dentro de éste último, tan cerca del mundo islámico como del cristiano, viviendo y muriendo en una Córdoba humanista repleta de arte califal, y asistiendo en primera línea a la rebelión morisca de las Alpujarras— nos parece una situación personal ideal para plantearnos preguntas de tipo intercultural; preguntas que nacen propiamente de los planteamientos del autor, y no vienen forzadas. Para mí, hablando con sinceridad, el Inca es más bien un personaje interesante como "comentador" de crónicas de Indias, en particular de la del P. Acosta, a la que he dedicado más tiempo que a otros autores. Ya he sostenido en Montilla en el año 89, e inmediatamente en el 90 (como parte de un congreso mayor titulado "Los mundos del Inca Garcilaso", que me tocó coordinar) que el Inca tenía con el P. Acosta una identidad de propósito, que era —si se me permite el retruécano literario— un *propósito de identidad*. Esto me parece lo máximo que puede decirse en favor de un paralelismo propuesto entre dos autores, entre dos intelectuales.

Para el P. Acosta, como teórico misionero —que no es la faceta que más me interesa en sí misma, pero sí al propio autor, preciso es reconocerlo—, el Perú era un caso estratégico porque se trataba de una nación civilizatoriamente intermedia: a medio camino, de un lado, entre los pueblos salvajes y las "behetrías" (como los caribes y chichimecas, y los araucanos u otomíes) y, del otro lado, los pueblos más civilizados como Grecia y Roma, o China y Japón— pueblos éstos a los que los jesuitas dedicaron sus esfuerzos privilegiados de estudio y evangelización.

Por la posición culturalmente "intermedia" del Perú, el ensayo misional particular y local del P. Acosta —elaborado en 1576 mientras era provincial, no misionero de a pie, y contando con la ayuda de sus más veteranos cofrades jesuitas— pudo devenir desde 1589 un tratado misional de valor general. Esta posición equidistante del Perú respecto de las demás civilizaciones se acrecienta de valor en su obra posterior y más conocida, la *Historia natural y moral de las Indias,* donde los Incas ocupan ya una posición privilegiada, junto con los Mexicanos, como pueblo donde la evangelización tenía efectivamente los mayores éxitos —o, al menos, eso es lo que creían los jesuitas a fines del XVI. Este éxito se explicaba totalmente al final de la obra, como consecuencia de un designio providencial evolutivo, en virtud del cual Dios parecía reservar a los pueblos civilizados un papel privilegiado como aliados naturales de su proyecto salvador: dado que, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, aparentemente se había apoyado Dios en determinados pueblos para extender mejor su mensaje evangélico. Este papel instrumental fue empleado metódicamente por los jesuitas, y en particular por el P. Acosta (1590, VII, 31) en lo que puede considerarse la conclusión final de su historia.

Cualquiera que haya leído un solo capítulo de la primera parte de la obra cumbre del Inca, los *Comentarios Reales de los Incas*, sabe que este papel providencial atribuido a los gobernantes naturales del Perú por el P. Acosta es la piedra angular del edificio histórico-literario de Garcilaso, con la que construye la imagen propia del país, del cual él se constituye —con su poderoso imaginario— en patriota fundador. El éxito alcanzado por su obra en Perú y en los países europeos, por espacio de varios siglos, avala la corrección de su empresa histórico-política. Los incas son, pues, los que han civilizado al país, gobernándolo sabiamente y construyendo una a una las instituciones que definen la cultura aborigen del país (sus caminos, sus ciudades, sus costumbres sanas y prudentes, su religión ejemplar, monoteísta y sin sacrificios humanos): sin ellos, los pueblos peruanos estarían en un nivel bestial, y no habrían logrado la paz, la justicia y previsión social de que disfrutaban a la llegada europea. Garcilaso sacrifica todos aquellos hechos políticos o religiosos que puedan empañar esta ima-

gen providencial de los Incas, como preparadores de la llegada del cristianismo: no sólo los sacrificios humanos, el politeísmo o la tiranía política —de que le acusaba el programa propagandístico del virrey Toledo—, sino incluso la menor sombra de ignorancia, injusticia, o incluso fealdad moral— al menos a los ojos de la cultura latina y cristiana, considerada de modo unánime en su tiempo como paradigma de las civilizaciones posibles. Hasta tal punto es ponderada la excelencia cultural incaica que el propio pueblo cristiano que ha llevado el mensaje evangélico, el hispano, resulta comparativamente con muchas más máculas humanas que el incaico. La principal de todas ellas es haber despreciado el estatuto cultural de los Incas, que funcionaron culturalmente como otra Roma, es decir como otra matrona histórica de la llegada del cristianismo (cf. Garcilaso 1991, VII, 8).

Quiero destacar ahora un hecho: que el escritor se propone con su obra histórica acabar la tarea de construcción cultural que iniciaron sus fundadores, pero solamente por medio de la escritura, el rasgo histórico-cultural que faltó a los Incas en comparación con sus pares los romanos:

> Yo, incitado del deseo de la conservación de las antigüallas de mi patria —esas pocas que han quedado— para que no se pierdan del todo me dispuse al trabajo tan excesivo como hasta aquí me ha sido (y adelante me ha de ser) al *escribir su antigua república hasta acabarla* (ibíd.)[1].

El Inca se adapta perfectamente como caballero culto al papel nacionalista que los Trastámara concedieron a sus letrados, cuando les encargaban construir y pulir el relato histórico de sus reinados, trasladándolo al molde latino: por ejemplo, cuando los Reyes Católicos, últimos Trastámara por ambos bandos, encargaron a Nebrija —"el gramático", como gustaba ser llamado— para que pusiera en bello latín los hechos históricos recogidos por el intelectual de la familia Mendoza, Fernando del Pulgar[2]. Esa manera de imaginar el país y de *construirlo*, con la pluma y con la espada, se adecua bastante a la tarea de construir en la imaginación las comunidades nacionales (cf. Anderson 1993).

---

[1] Tomo la cita de la edición modernizada de Carlos Araníbar en 1991. He consultado el proyecto inédito de edición del maestro garcilasista José Durand, y se parecía bastante al modo de Araníbar, en su intención de dar con los originales a través de una labor personal "combinada" de modernización y estudio erudito. He decidido, no obstante, no respetar tantos puntos y aparte como propone Araníbar, aunque sí la escasez de comas, en beneficio del mejor énfasis en su línea argumental. La cursiva es mía.

[2] Es obligado citar aquí la excelente exploración, en el campo de la política histórica y cultural de los Mendoza, de Helen Nader (1981).

En su construcción, lo que decidió olvidar el Inca Garcilaso fue doble: no solamente borró del cuadro histórico ofrecido los rasgos defectivos de la cultura incaica —desde el punto de vista particular elegido, el cristiano y latino— sino también un fenómeno aún más cerca de sus narices de escritor: la terrible expulsión de los moriscos llevada a cabo en 1609, el mismo año en que publicaba el tomo I de sus *Comentarios Reales*. Se olvidó con ello de episodios que indudablemente presenciaría, e incluso que le quedarían muy cercanos, demasiado cercanos para no verlos: es extraño que un hombre que participó de un modo u otro en la represión de la rebelión de las Alpujarras, que tradujo luego un libro de filosofía clásica neoplatónica transmitida por un judío expulso como León Hebreo (que reproduce la sabiduría antigua conservada en fuentes arábigas), y que finalmente eligió enterrarse en una capilla cuidadosamente reservada de la Mezquita/Catedral de Córdoba, elimine de su escritura todo rastro del vecino mundo islámico, en el que vivió inextricablemente inmerso, como enemigo militar y como heredero cultural, al menos.

Incluso cabe pensar, con Rafael Guevara Bazán (1967, 476), que en otro sentido haya "pasado algo de la alada fantasía de las historias árabes a las propias páginas de los *Comentarios*", dando con ello alguna razón a Menéndez Pelayo, cuando establecía en *Orígenes de la novela* que la obra del Inca contenía "una idealización algo semejante a la que Ginés Pérez de Hita hizo de la historia granadina en su *Historia de los bandos de los Zegríes y Avencerrajes [...] y batallas [...] que hubo entre moros y cristianos*" (1595 y 1604). En este sentido, el propio José Durand sería más comprensivo que Riva Agüero con las tesis de Menéndez Pelayo, admitiendo que había algo de novela y creación literaria en los *Comentarios* del Inca. También aceptaría que el nombre de "Inca", agregado en un momento a su nuevo nombre de Garcilaso de la Vega, parecía ser tanto un *nom de plume* como una pretensión genealógica seria (Durand 1965).

De hecho, un análisis algo detenido de su escudo nobiliario, como el realizado por el finado Paco Solano (1994), me ha hecho pensar que su lema emblemático "Con la espada y con la pluma" está organizado de modo que la mitad militar esté del lado de los símbolos de sus ancestros españoles a la izquierda del lector, y la mitad literaria del lado de su genealogía incaica a la derecha del lector. No sería irreverente, ni equívoco, sino acertado concluir interpretando este escudo en el sentido de que el Inca Garcilaso se ha construido una patria política y militar española, en la que vive, al mismo tiempo que una patria andina literaria, y civil, con la que sueña.

Si bien, por aquello que tanto repite el Inca de que aprendió la lengua de los Andes "con la leche materna", esta patria de papel ha sido la que ha terminado creciendo de tamaño y eficacia simbólica hasta informar los sueños de su país de

origen; mientras que en su país paterno, el de residencia y muerte, donde una academia culta le ayudó a dibujar el mapa imaginario de su país de origen, su recuerdo ha quedado reducido finalmente a un sitio de honor en los manuales de historia literaria. Lo más sorprendente es lo que suele a veces ocurrir: o sea, que el suelo donde reposan sus restos mortales quede luego convertido para el Inca Garcilaso solamente en una patria literaria; y por el contrario, que se le conceda una patria imaginada —es decir, vivida, vigente, efectiva— donde sólo llegó su obra escrita, que además fue leída por siglos. Leída con pasión desmedida, incluso criminal: según el criterio jurídico de los ilustrados y funcionarios peninsulares que mandaron recoger en 1780 los ejemplares encontrados.

3. La presencia críptica de los moriscos en la identidad hispana

Como hemos visto, para construir su identidad nacional peruana el Inca Garcilaso se inclinaba del lado latino. El mundo romano también había llegado a sorber el seso de la comunidad de los letrados cordobeses, hasta el punto de reivindicar por ese medio su propia identidad andaluza. Cordobeses y sevillanos competían entre sí por descubrir un pasado clásico más brillante. En Sevilla, los círculos académicos alrededor del profesor de latín Juan de Mal Lara, o del hebraísta Arias Montano, o del erudito Hernando Colón competían entre sí por hallar las monedas o columnas romanas más hermosas o por componer estrofas más elegantes, en homenaje ciudadano a la llegada del emperador, o del rey Felipe II. Las muertes de los reyes daban ocasión de componer hermosos sonetos como el famoso de Cervantes al túmulo de Felipe II, y las muertes de los aristócratas sevillanos, a encargar las mejores estatuas de Italia: todavía permanece una parte de las colecciones entonces reunidas en la Casa de Pilatos, para goce de los eruditos. Los propios Reyes Católicos se construyeron en la conquistada Granada un túmulo renacentista en la cripta debajo del altar mayor, y levantaron una catedral de magnitudes inauditas, para rivalizar con su antecesor sevillano Fernando III el Santo, enterrado en la catedral de Sevilla en reconocimiento de su calidad de conquistador[3]. Y Carlos V, que se casó en Sevilla, en un Alcázar lleno de recuerdos mozárabes por obra de Pedro el Cruel —que recibió dos siglos antes en él a Ibn Jaldún—, se fue a pasar sus bodas reales con la futura madre de Felipe II a la Alhambra de Granada, donde mandó construir un palacio renacentista que emulara la dignidad arquitectónica de los palacios árabes encontrados, y respetados.

---

[3] El mismo destino aguardará a los cuerpos de Colón en la catedral Santo Domingo (trasladados a Cuba y Sevilla posteriormente) y de Pizarro en la de Lima.

El propio historiador del arte sevillano Vicente Lleó (1971), a quien debo muchas de estas observaciones, apuntaba en su tesis doctoral que gran parte de las fiestas y adornos urbanos de la ciudad de Sevilla, a la entrada solemne de los reyes o personajes ilustres, se ponían sobre los restos árabes, que adornaban aún masivamente las calles del centro. Aún se conservan los rasgos originales de la Judería del Barrio romántico de Santa Cruz, a donde se ha retirado a vivir la alta burguesía sevillana: pero el prestigio se lo llevaban entonces los pocos restos romanos de la ciudad, que se querían ver multiplicados con medios efímeros. La biblioteca colombina se componía fundamentalmente de códices griegos, aunque también se hallaban en otras bibliotecas nobles algunos códices árabes, como los muchos de El Escorial, que trajo Cisneros de Orán, después de quemar los de Granada; y como los que se volvían a mandar pintar en México o Cuzco, después de quemarlos primeramente, sospechosos de su contenido idolátrico. Asombra hoy a nuestros oídos la queja de Acosta ante la quema de los códices mexicanos (1590, VI, 7), es decir en un libro jesuíta de la Contrarreforma dedicado a la hija predilecta de Felipe II, lleno de idolatrías americanas. Pero esos mismos jesuitas eran misioneros renovadores, y hombres de su tiempo, sospechosos ante la Santa Inquisición.

Por su parte, la Córdoba renacentista estaba animada de las mismas tertulias literarias que Sevilla, Salamanca, Valladolid, Valencia o Barcelona. La principal de todas las tertulias era la de Ambrosio de Morales, sobrino y editor de las obras de Hernán Pérez de Oliva, cronista imperial, adonde fue aceptado al fin de su vida el propio Inca Garcilaso, según confiesa a sus corresponsales cordobeses (Asensio 1953). Pero había muchos eruditos con tertulia, como Juan Fernández Franco, o Francisco Fernández de Córdoba, el erudito abad de Rute, etc. Más tarde vendría la de D. Luis de Góngora, pariente cercano del Inca, y no lejos de Córdoba, en Pozoblanco, pasaba los veranos Juan Ginés de Sepúlveda.

Y luego estaba sobre todo la del Marqués de Priego, a la que asistió el Inca a su llegada a Montilla. En los prólogos de sus obras aparecen los eruditos que la componían, generalmente religiosos. Los jesuitas sobresalían en ella, y no es de extrañarse porque el de Montilla es el colegio jesuita más antiguo de España. La fama de esta tertulia ha llevado a postular a algunos cervantistas que la famosa "casa de placer" —o casa de campo— del Duque, que ocupa páginas jugosas de la segunda parte del *Quijote*, estaba inspirada en la de nuestro ilustre montillano. Cervantes recaudaba alcabalas para la Armada Invencible por este territorio, y los fallos contables le llevaron a la cárcel, donde dice que concibió su obra, origen de la novela moderna. Un hilo de parentesco espiritual conduce del alcalaíno al cuzqueño, hasta asimilar como propio su estilo de novelar en primer persona, y apoyándose en testimonios y papeles perdidos (el Cide Amete

Berengeli del Inca es el P. Blas Valera, que no es árabe, pero sí mestizo). Para colmo de casualidades, ambos personajes vinieron a morir en la misma semana, si no en el mismo día. Creo que la segunda parte de los *Comentarios* sale el mismo año que la segunda del *Quijote* (1616), o al menos que su *Persiles*, en 1617. En ambos casos, póstuma.

Pero ese mundo humanista en que convive el Inca en Montilla y Córdoba está lleno de restos del pasado morisco y judío. Se dice que el confesor de los Marqueses de Priego, San Juan de Avila, era de familia conversa, como muchos del círculo espiritual de beatos, erasmistas e iluminados que le rodeaban. Discípulos suyos eran muchos jesuitas, entre los cuales todavía no se había impuesto el estatuto de "limpieza de sangre"[4]. San Juan de Avila y San Ignacio eran compañeros de estudios, y discípulos del primero eran tanto San Juan de la Cruz como Fray Luis de Granada, que visitaron aparentemente Montilla.

En la época existía la sospecha vehemente en los niveles oficiales de la corte, y en la Inquisición, de la posible asociación entre descendientes de judíos y moriscos, y de la facilidad de sus miembros para identificarse con movimientos de reforma, cercanos al luteranismo. Lo llegó a pensar y decir en su correspondencia el rey Felipe II en 1559, al ocurrir los sucesos inquisitoriales de Valladolid y el pleito en la catedral de Toledo acerca de la limpieza de sangre entre los canónigos, justamente cuando regresaba a España el rey para suceder efectivamente a su padre al frente de la monarquía española. Felipe había contemplado en Bruselas y Londres el avance imparable del movimiento reformista en Europa. Eso, unido al miedo a la confabulación por parte de los moriscos de Granada con los Turcos, y de los protestantes hispanos con los planes enemigos de Inglaterra, Países Bajos y Francia, agravó la intolerancia sostenida desde los últimos años del Emperador con el movimiento erasmista en Castilla, y con los moriscos de Granada.

Por todo eso, es posible entender hoy el clima de represión creciente en Granada, que es contemporánea de movimientos de tipo tributario entre Granada y los Andes: al mismo tiempo que los señores moriscos de Granada le proponían a Felipe II, a su regreso a España, un subsidio de varios cientos de miles de ducados por obtener a perpetuidad los títulos de propiedad de sus tierras y cierta tolerancia cultural[5], se producía en Perú una reunión de curacas andinos, apoya-

---

[4] Curiosamente, no se aceptará tal estatuto hasta 1592 en la V Congregación General, y tuvo mucho que ver con el P. Acosta, y sus críticas al prepósito general Claudio Acquaviva.

[5] Una tolerancia cultural efectiva que la pactó su padre el emperador en 1526, de visita en Granada, a ruegos del capitán general de la Alhambra, el Conde de Tendilla, un Mendoza pariente de varios virreyes de México y Perú. Su hermano don Antonio era partidario de la

dos por el lascasista Fray Domingo de Santo Tomás, para votar un subsidio real, y librarse de la encomienda a perpetuidad. Por otro lado, al mismo tiempo que se discuten en las cortes castellanas los subsidios reales pedidos a las ciudades, se envían encuestas al Nuevo Mundo sobre el sistema tributario incaico o azteca (al que responden con magníficos informes etnográficos tres abogados ilustres, como Polo y Santillán en Perú, o Alonso de Zorita en México).

Y no solamente hay contemporaneidad entre estas encuestas, o estas reuniones de grupos amenazados de impuestos y encomiendas. Al mismo tiempo que los traslados masivos de población a que se asiste en los Andes —como parte de la política virreinal en favor de la formación de unidades municipales mayores, y de uso forzoso de mano de obra nativa— en esos mismos años (1572-75) tienen lugar dos traslados forzosos de población notables. El primero, en las Alpujarras, donde la masa morisca se dispersa por España, y es substituida por aldeanos gallegos que dan nombre a los pueblos actuales de las Alpujarras (Capileira, Pampaneira, etc.). El otro se da como consecuencia de una orden de la Sublime Puerta otomana para que 1/10 campesinos de la Anatolia se trasladen a Chipre.

No es de extrañar que estos reiterados fracasos en relación con la política de integración y armonía, preconizada como conveniente por el Inca Garcilaso en su programa de construcción nacional de Perú, le lleven a evitar toda mención en su obra sobre un hecho que muestra el lado negativo de una situación de convivencia cultural. Ni siquiera echa mano de términos arabizados —que debió conocer ampliamente— como los que los cronistas de Indias usaban con frecuencia para explicar los rasgos culturales nuevos del mundo andino. Frente a ello, opta por una explicación purista e idealizada del mundo incaico, en sus propios términos, y con muchas citas y reflexiones de tipo lingüístico en su apoyo. En esa fidelidad tenaz radicaba gran parte de su programa historiográfico, y no quería tomarse licencias propias de la literatura de creación. Ni el Inca ni el Jesuita Anónimo quieren emplear las comparaciones culturales que se le ocurren al P. Acosta, entre templos, vestidos o ceremonias religiosas árabes y andinas. Pero no es solamente el jesuita Acosta, sino casi todas las primeras crónicas

---

misma política tolerante, cuando gobernaba México, y luego Perú (1550-51): en tan breve tiempo de su estancia peruana, inspiró la mentalidad tolerante del famoso Polo de Ondegardo. De este abogado es de quien saca el P. Acosta la idea de que se deben respetar las costumbres indígenas: "en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales" (1590, VI, 1).

andinas (Jeréz, Sancho de la Hoz, Pizarro, etc.) emplean este procedimiento comparativo y aproximativo, que se usó también al principio en México[6].

4. Propuestas de mención y comparación sistemática de la experiencia de otredad europea en el Viejo Mundo, especialmente del s. XVI

Si hacemos caso de las propuestas de Márquez Villanueva de que consideremos la importancia de la huella morisca, como se ha hecho con la del mundo converso judío (por ejemplo, de parte de la escuela de Américo Castro), entonces veremos que existe una consciencia del paralelismo entre moriscos e indios americanos en la España del siglo XVI, más amplia de lo que nos dejan entender los silencios del Inca, o de otros cronistas tardíos. Cuando los tratados históricos no son permitidos, se recurre a las novelas o ficciones históricas, que Márquez encuentra próximas al ensayo o "comentario" incagarcilasiano. Citemos un resumen de su opinión, que tiene alguna referencia final pertinente a nuestro interés:

> Todos los autores de pseudohistorias y de novelas moriscas hubieran deseado expresarse a cara descubierta, pero su disidencia de fondo les forzaba al disfraz bajo formas paranovelísticas o novelísticas del todo, que sirvieron a manera de callado archivo interior. Es una historia de vencidos, polémicamente creada en medio de los vencedores, *con cierta remota semejanza a la del indio tras la conquista*, y a cuya provincia aljamiada ha podido aplicársele el concepto de anticrónica de un mundo en liquidación. (El caso de la literatura aljamiada ha sido así presentada *como reverso de la historiografía de la conquista indiana*, con los moriscos empeñados, a la desesperada, en la "labor imposible de detener la historia, de violarla, de seguir siendo orientales en pleno siglo XVI bajo una Inquisición a toda marcha", *apud* López Baralt...) Pero también hay un paralelismo fundamental en la situación de indios y moriscos [...] Tal como se proponían, constituyen fuentes privilegiadas acerca de muchos aspectos de conciencia, sensibilidad y criterio que no pudieron dejar otra clase de huellas, o lo hicieron de un modo disperso e incohe-

---

[6] La ponencia de Carmen Val Julián en este mismo congreso de Eichstätt, sobre el proceso de construcción de la toponimia mexicana, ilustra sobre el uso temprano de nombres referidos a lo ya conocido del Viejo Mundo; hasta que una generación más tardía, ya familiarizada con los nombres indígenas, bautiza con toponimias indígenas —puras o mestizadas— los lugares que va incorporando. En las crónicas ocurre lo mismo que en la toponimia: sólo las tardías de finales del XVI insisten en aplicar sistemáticamente nombres indígenas a las cosas indianas.

> rente. Creo que es preciso acuñar el término de cripto-historia como definición de cuanto aquellos españoles nos legaron[7].

Dejando a un lado el aspecto críptico o no, es evidente el paralelismo entre el mundo andino y el morisco, advertido por un experto como Márquez Villanueva, que cita para ello a nuestros colegas americanistas López Baralt, Chang-Rodríguez o al propio Nathan Wachtel, a propósito de Huamán Poma, Santa Cruz Pachacuti, etc. Personalmente, creo más revolucionaria —y verosímil— la sospecha que nos ha planteado recientemente Pierre Duviols (1993 y 1994), cuando nos presenta el lado sinceramente cristiano del cronista Pachacuti, y se enfrenta a las posturas "indigenistas" que se le atribuían anteriormente. Ahí es donde veríamos nosotros verdaderamente, según creo, el drama de estos personajes indianos, y en ello es en lo que se parecen a los moriscos, por otro lado: no por querer seguir siendo indios (que nadie se los impidió en la sociedad colonial), sino más bien por querer ser reconocidos como cristianos, en calidad de igualdad con los antiguos. Lo que los escritos indianos quieren revelar no es un modo críptico de seguir siendo lo que eran, como ha pretendido la escuela de la "visión de los vencidos": al menos los escritores que conocemos (tanto el Inca como Titu Cusi, Santa Cruz Pachacuti, Ixtlilxóchitl, Tezozómoc, etc.) se esfuerzan de manera meridiana en mostrar el lado legítimo de su cristianismo indiano. Su esfuerzo "literario" mayor parece ser el de la presentación "traducida" de sus datos etnográficos, para obtener la plausibilidad cristiana de sus pretensiones.

Ahí es donde me parece que nos daría un mejor servicio la comparación entre las pretensiones de moriscos e indios vencidos, y ésa es la senda que propongo explorar en adelante: me parece que ahí es donde Márquez Villanueva debería poner el acento en su comparación moriscos-indianos, pues sería justamente el énfasis coherente de su parte, luego de mostrarnos el sentimiento de "patria" hispana dominante en los moriscos. Los escritores indianos quizá no tuvieron ninguna pretensión críptica, a menos que se pretenda esto en sus cartas enviadas al rey, a través del virrey limeño (caso de Huamán Poma), o puestas bajo la advocación de convenientes protectores (Titu Cusi, Inca Garcilaso). El lado críptico es el aspecto en que creo no se parecen ambos tipos de escritores (indianos y moriscos), excepto en la pretensión de ambos de no referirse para nada a la frustrada experiencia de conversión morisca. El romanismo del Inca Garcilaso, enfatizando el papel providencial de la posterior difusión cristiana y

---

[7] Márquez Villanueva 1967, 533. Cursivas mías.

sus "equivalencias" cristianas se asemeja, *mutatis mutandis*, a la ficción de los plomos del Sacromonte.

Hasta ahora se ha trabajado más en comparar la identidad de intenciones de los conquistadores hacia los vencidos que en las que existen desde el otro lado, desde los vencidos. En este sentido, el propio Duviols se manifestó ya, en un breve artículo de 1971, sobre la contemporaneidad de la represión andina y morisca. En ambas situaciones habían participado los jesuitas, y en ambas se había adueñado el pesimismo de los evangelizadores, al temer el apoyo protestante o turco, desde el exterior. Tras analizar la idéntica participación jesuita, como continuación de intentos anteriores, se termina concluyendo no el fracaso de Granada sino ambos fracasos a la hora de incorporar al clero indígena en la sociedad cristiana (Garrido Aranda 1973 y 1980).

Creo que deben ser potenciados en la investigación actual justamente estos fracasos de integración cristiana de la sociedad vencida, que son vistos por los candidatos mismos con preocupación grande, en vez de imaginar una pretensión precoz de "identidad aborigen", que tiene lugar más bien en nuestros proyectos contemporáneos que no en los movimientos modernos que estudiamos. La sociedad del s. XVI fue muy diferente de la actual, y permitió a su vez muchas situaciones de excepción y de no integración, que la nuestra no permite ya. Los momentos de mayor intolerancia no fueron los que predominaron: sino que resultaban más bien de excepcionales intentos de parte de reformadores y letrados como Felipe II, el virrey Toledo, o los jesuitas desengañados del s. XVII en el virreinato peruano. Creo que en el caso de los vencidos moriscos su resistencia al cambio religioso forzado es más un contraste que una semejanza con la situación de las sociedades indígenas americanas, donde el posible control —político y religioso— de los encomenderos y autoridades peninsulares era mucho menor que en la Península sobre los moriscos. Quizás no sea casual que la mayor parte de las rebeliones de tendencia indigenista —no la voluntad de defensa contra la conquista, que es un fenómeno anterior— fueron más frecuentes a fines del s. XVIII que en el XVI; como ocurrió a lo largo del Medievo hispánico, donde predominaron los acomodos sobre los disensos la mayor parte del tiempo. Al fin y al cabo, la historia de la religión española vencedora en América continúa muchos rasgos de su pasado, cuando era vencida por el Islam[8].

---

[8] Este punto de vista más optimista, en términos de la comparación con la experiencia morisca en el Viejo Mundo, ha sido propuesto por el canadiense Morin, en un artículo presentado en 1992, publicado en *Cahiers d'Histoire* (Montréal, vol. 13), y recientemente ampliado (1997) en el homenaje a Jean-Pierre Berthe. Es de destacar en este trabajo el mérito de ofrecer una comparación más sistemática respecto de la herencia española de sistemas árabes de con-

Bibliografía

Acosta, José de. 1590. *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla: Imprenta de Juan de León.

Anderson, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Asensio, Eugenio. 1953. Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 7, 583-593.

Burke, Peter. 1991. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Universidad.

Del Pino Díaz, Fermín. 1998. ¿Moros o indios? El Mediterráneo como laboratorio de la otredad. En: Elías Zamora Acosta y Pedro Maya Alvarez (eds.). *Relaciones Interétnicas y Multiculturalidad en el Mediterráneo Occidental.* Melilla: Quinto Centenario de Melilla, 39-60.

Durand, José. 1965. El Inca llega a España. En: *Revista de Indias* 25, 27-33.

Duviols, Pierre. 1971. La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos. En: *Anuario de Estudios Americanos* 27, 201-207.

—. 1993. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: Relacion de antigüedades deste reyno del Pirú.* Estudio etnohistórico y lingüístico de P. D. y César Itier. Edición facsimilar y paleográfica del Códice de Madrid. Cuzco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

—. 1994. El conocido dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yamqui es en realidad un "Retablo de la Creación". En: Antonio Garrido Aranda (coord.). *El Inca Garcilaso entre Europa y América.* Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 139-150.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1991. *Comentarios reales de los incas.* Edición de Carlos Araníbar. 2 vols. Lima: FCE.

Garrido Aranda, Antonio. 1973. *La organización de la iglesia de Granada en el siglo XVI.* Memoria de Licenciatura inédita, Universidad de Granada.

---

quista y trato de la población vencida, que muestra el paralelismo hacia atrás: no sólo entre los cristianos conquistadores de España y los de América, sino también entre los cristianos conquistados por los árabes en España —de quien se heredan instituciones tan típicas en América como el requerimiento o las capitulaciones— y los españoles como conquistadores de los indios.

—. 1980. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Guevara Bazán, Rafael. 1967. El Inca Garcilaso y el Islam. En: *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 22, 3, 467-477.

Lévi-Strauss, Claude. 1979. Los tres humanismos. En: íd. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI, 257-259.

Lleó Cañal, Vicente. 1971. *Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Márquez Villanueva, Francisco. 1967. La criptohistoria morisca (Los otros conversos). En: *Cuadernos Hispanoamericanos* 390, 517-534.

Morin, Claude. 1997. "De la reconquista a la conquista": transferts et adaptations dans le contrôle des population étrangères. En: Alain Musset; Thomas Calvo (eds.). *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*. Paris: Éditions de l'École Normale Supérieur-Fontenay, 558-568.

Nader, Helen. 1981 [1979]. *Los Mendoza y el Renacimiento español*. Guadalajara: Diputación Provincial.

O'Gorman, Edmundo. 1951. *La invención de América*. México: FCE.

Rowe, John H. 1964. Ethnography and Ethnology in the Sixteenth and Seventeenth Century. En: *Kroeber Anthropological Society Papers* [Berkeley] 30, 1-15.

—. 1965. The Renaissance Foundations of Anthropology. En: *American Anthropologist* 67, 1-19.

Solano, Francisco de. 1994. El blasón del mestizo Inca Garcilaso de la Vega. En: *Iberica* [Paris] 3, 131-143.

Ynduráin, Domingo. 1994. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Crítica.

"Como hombre venido del cielo": la representación del padre del Inca Garcilaso en los *Comentarios reales*

José A. Rodríguez Garrido

De 1563 es el primer documento que conocemos en el que el futuro autor de los *Comentarios reales* deja el nombre de Gómez Suárez de Figueroa, con el que había sido bautizado en el Cuzco, para asumir el de su padre, Garcilaso de la Vega. Más tarde, sobre todo en las portadas y los prólogos de sus libros, uniría a éste el sobrenombre de Inca[1]. La crítica garcilasista se ha detenido profusamente en la explicación de este gesto. De un lado, se han aducido motivos familiares para dar razón del abandono del nombre del bautismo[2]. Por otro lado, la adopción del patronímico se ha explicado como "homenaje personal y decidido a su padre" (Solano 1991, 132)[3]. Tal cambio, sin embargo, no ha dejado de verse también como una expresión de ruptura con el pasado y, en cierta forma, de reconstitución de la persona. Así, Porras Barrenechea consideraba el nuevo nombre como señal de la decisión de "ser español, romper con las Indias del mar

[1] Una síntesis del proceso de adopción de un nuevo nombre, testimoniado en una cadena de documentos notariales, puede seguirse en varios trabajos, por ejemplo Porras 1955 (XV-XVI), Miró-Quesada 1971 (92) y Solano 1991 (130-137). La primera vez que el autor de los *Comentarios* deja su nombre original lo hace por el de Gómez Suárez de la Vega; pocos meses después adopta el de Garcilaso de la Vega, que usará hasta su muerte.

[2] Durand (1965, 40s.) ve en ello el deseo de Garcilaso de distanciarse de su tío que ostentaba el mayorazgo de la familia y llevaba el mismo nombre (Gómez Suárez de Figueroa Vargas), ya sea porque lo culpaba de haberlo ayudado poco en sus gestiones en la corte o por las fricciones que al parecer existían entre éste y su hermano Alonso de Vargas, quien prácticamente había prohijado al Inca. En apoyo de esto se aduce el escaso afecto y el silencio con que trata en su *Relación de la genealogía de Garci Pérez de Vargas* a su tío el mayorazgo y su descendencia. Francisco de Solano, por su parte, menciona la inoportuna homonimia con otro pariente de su padre, llamado también Gómez Suárez de Figueroa, teniente del rebelde Francisco Hernández Girón, vencido por los ejércitos fieles a la Corona. Tal coincidencia pudo proyectar sobre el nombre un "halo de deslealtad" (1971, 132) justamente en momentos en que el Inca pretendía conseguir de la Corona mercedes por los méritos y servicios prestados por su padre.

[3] Una idea semejante expresa Varner (1968, 225s.): "Gomez' eventual decision to adopt the name Garcilaso de la Vega surely was inspired by an intense devotion to his father and was made in a passion of defense and pride". La adopción del nombre paterno se da tras el fracaso de las gestiones llevadas a cabo por el Inca en la corte española. En el cap. XXIII, libro V de la segunda parte de los *Comentarios*, Garcilaso recuerda el momento en que el licenciado Lope García de Castro pone fin a sus expectativas aduciendo que su padre cedió su caballo al rebelde Gonzalo Pizarro cuando éste se hallaba a punto de perder la batalla de Huarina.

oceánico y olvidarse del indiano mestizo Gómez Suárez de Figueroa" (Porras 1955, XVs.). Menos tajante, Miró-Quesada (1971, 92) veía en ello el propósito de adaptarse y asimilarse a las nuevas circunstancias de la vida en España. De modo semejante, Avalle-Arce (1964, 14s.) lo interpreta como el deseo de romper el cordón umbilical y forjarse una nueva personalidad, aunque más que un reconocimiento filial, lo juzga como declaración de una vocación literaria, expresada en la preferencia por un nombre coincidente con el del ilustre poeta. Más recientemente, Max Hernández (1991, 119), a partir de la reflexión fundamentada en el psicoanálisis, ha vuelto a insistir en que la adopción del nombre de Garcilaso de la Vega significaba una *identificación* con el padre —en el sentido psicoanalítico del término— que marcaba asimismo, por parte del Inca, el privilegio de la dimensión española de su identidad.

En el presente estudio, no me propongo ofrecer directamente una interpretación de aquel hecho que quedó grabado en los documentos notariales de 1563 —la adopción del nombre paterno—, sino más bien situarme en el plano del análisis textual para considerar la imagen que Garcilaso construye de su padre y la función que le atribuye en el discurso histórico de los *Comentarios reales*. Mi objetivo es, pues, precisar de qué manera las constantes alusiones al padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, a lo largo de los *Comentarios* se insertan dentro del proyecto mayor de interpretación de la historia peruana y, en tal medida, adquieren un significado que desborda la mera referencia personal y autobiográfica. Dicho de otro modo, ¿cómo se concilian —o se oponen— a través de la figura paterna los dos grandes paradigmas culturales y políticos (el de los Incas y el de la España cristiana) que rigen la historia narrada por Garcilaso? Más allá de la investigación propiamente histórica sobre el capitán Garcilaso, me interesa aquí, por lo tanto, su representación simbólica en el plano del discurso[4]. De otro lado, esta vía de análisis puede ayudar a reconsiderar el asunto que corresponde a la entidad histórica del sujeto autor de los *Comentarios reales*: su autodenominación mediante la adopción del nombre paterno, con todo lo que ello supuestamente implica de "ruptura con las Indias", como quería Porras, o de identificación con la dimensión española, como señala Hernández. En tal medida, es también posible proponer la pregunta sobre qué permite, en el propio texto de los *Comentarios*, la creación de esa aparente paradoja del nombre *Inca Garcilaso* (con esa superposición de un título indígena a un nombre español) que el autor adopta para la figuración pública de su persona.

---

[4] Para una reseña de los datos biográficos del padre del Inca, puede verse Miró-Quesada (1971, especialmente 9-40). Un estudio más reciente, en particular sobre los negocios del padre del Inca, es el de Varón (1991-92).

Aparentemente la presencia del capitán Garcilaso en el plan de los *Comentarios* obedece fundamentalmente al deseo de reivindicar su memoria vapuleada por la historiografía española, en especial por Gómara y el Palentino. En tal sentido, la interpretación que considera el cambio de nombre del Inca como un homenaje al padre se ve comprobada en el texto de los *Comentarios* por pasajes como el del cap. XXIII, libro V, de la segunda parte, donde Garcilaso responde a los historiadores españoles sobre la participación de su padre en la batalla de Huarina[5]. En esta medida, pareciera que estamos, pues, básicamente ante un proyecto de texto reivindicatorio, destinado a mostrar los méritos de conquista del capitán Garcilaso en abierta réplica a la versión de los historiadores españoles y el Consejo de Indias. Sin embargo, los reclamos sobre la lealtad de su padre a la Corona española forman en verdad parte de una figuración mayor de su persona, a mi parecer, poco atendida.

La representación de la imagen paterna se concentra en algunas partes del libro en las que el capitán Garcilaso asume plenamente el protagonismo de la narración. Así ocurre en el capítulo XXXII, libro II, de la segunda parte, dedicado a narrar la conquista de la Buenaventura y en la oración fúnebre incluida en el cap. XII del libro VIII y final de la obra. Al comentario de ambos pasajes me dedicaré más adelante. Sin embargo, más allá de ellos, la presencia del padre atraviesa toda la obra en contextos particulares que es necesario analizar, de modo que paulatinamente se construye una imagen de él que aparecerá sintetizada en esos dos grandes pasajes, en particular en la oración fúnebre.

Uno de los ejes que rigen estas continuas menciones es la vinculación del capitán Garcilaso con los territorios correspondientes a los dos repartimientos obtenidos por sus méritos de guerra. El primero de ellos fue el repartimiento de Tapacri o Tapacarí, en la provincia de Charcas, a ocho leguas de Cochabamba, otorgado por Francisco Pizarro tras la fundación de la Villa de la Plata[6]. Años después, luego del sofocamiento de la rebelión de don Diego de Almagro el

---

[5] González Echevarría llega a afirmar: "The *Comentarios reales* are woven around that scene of the horseless traitor being offered a mount by Garcilaso's father. In this sense, that book is actually a *relación*, a letter of appeal to the Council of the Indies to have Sebastián's name cleared and Garcilaso's petition granted" (1990, 73). Véase la réplica de Durand a este punto (1988, 216). Un antecedente de la importancia que el propio Garcilaso concedía al asunto de la cesión del caballo en la batalla de Huarina se muestra en la nota que escribió al margen del pasaje correspondiente de Gómara en su ejemplar de la *Historia general de las Indias* (hoy en la Biblioteca Nacional de Lima): "Esta mentira me ha quitado el comer, quiça por mejor" (en: López de Gómara 1993 [1555], fol. LXXXIIv.).

[6] El Inca Garcilaso lo describe como "de tierra fertilíssima, poblada de mucha gente y ganado; tiene más de veinte leguas de largo y más de doze de ancho" (Garcilaso 1943 [1609], I, 159).

Mozo, el gobernador Vaca de Castro trasladó la vecindad del capitán Garcilaso al Cuzco, en la zona denominada Huamanpallpa, mejora concedida por su participación en la derrota del rebelde.

Las menciones a los territorios poseídos por el capitán Garcilaso no empiezan en el momento en que cronológicamente se produce su entrega. Tras una rápida mención en el libro II de la primera parte de los *Comentarios* (Garcilaso 1943 [1609], I, 119), Garcilaso se refiere con mayor detalle a los dos repartimientos en el siguiente libro en el contexto de la relación de las conquistas del Inca Cápac Yupanqui. En ambos casos se trataba de espacios que fueron poseídos pacíficamente por el Inca. El segundo de ellos, el de Huamampallpa, correspondía al territorio de los quechuas, quienes se entregaron a Cápac Yupanqui, según relato de Garcilaso, por propia voluntad (ibíd., 152-154). El primero, el de Tapacri, caía en el ámbito del dominio de los caciques Cari y Chipana, quienes sometieron al Inca Cápac Yupanqui sus ancestrales diferencias y, vista la sabia solución que éste ofreció a su contienda, decidieron aceptar su gobierno. La relación de la extensión territorial del Tahuantinsuyo bajo este Inca, mediante conquistas pacíficas como éstas, es sin duda uno de los pilares en la argumentación de los *Comentarios reales* para defender la legitimidad del gobierno de los Incas. Tanto los quechuas como los caciques mencionados reconocen en éstos los principios de orden, justicia y equidad que definen al gobernante legítimo, opuestos a las "tiranías y crueldades" (ibíd., 153) de otras naciones.

Aunque la motivación obvia que permite estas alusiones es la coincidencia espacial de la conquista de Cápac Yupanqui con los repartimientos del capitán Garcilaso, no debiera soslayarse que el hecho de que las primeras menciones a la figura paterna se produzcan en este contexto crea un implícito paralelo entre los dos poseedores, el Inca y el conquistador. En otras palabras, el espacio sirve como símbolo para proponer una equiparación moral y política. Dado que la estrategia argumentativa de los *Comentarios* se basa en buena parte en sugerir, más que en afirmar categóricamente, o en dejar al lector —al menos en apariencia— extraer sus propias conclusiones a partir de la información ofrecida por el narrador[7], la aparición de la figura paterna en el contexto de las conquistas

---

[7] Garcilaso enuncia explícitamente esta estrategia en el libro I, cap. XIX de la primera parte: "en todo lo que desta república, antes destruida que conoscida, dixere, será contado llanamente lo que en su antigüedad tuvo de su idolatría, ritos, sacrificios y ceremonias, y en su govierno, leyes y costumbres, en paz y en guerra, sin comparar cosa alguna déstas a otras semejantes que en las historias divinas y humanas se hallan ni al govierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa. El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto" (ibíd., 49s.).

pacíficas de Cápac Yupanqui establece un marco de lectura que merece consideración.

A propósito de la ruta de Gonzalo Pizarro luego del triunfo en la batalla de Huarina, José Antonio Mazzotti ha llamado la atención sobre la coincidencia planteada en los *Comentarios* entre los movimientos fundadores andinos y las gestas de ciertos conquistadores. En particular, según Mazzotti (1996, 311-313), el camino seguido por el triunfante Pizarro es semejante a la ruta del dios Huiracocha. En ambos casos, el destino final es el Cuzco, donde Pizarro fue recibido entre voces que lo proclamaban Inca. Más allá de cualquier comprobación empírica sobre las intenciones de Pizarro, tal coincidencia cumple una función simbólica en el texto. Algo semejante puede observarse respecto de la presentación de los distintos territorios ocupados por el padre del Inca. Garcilaso parece sugerir un proceso por el cual éste se acerca de la periferia al centro andino, la antigua capital de los Incas. De la primera encomienda ubicada en la provincia de Charcas, pasa a la que se sitúa en la región quechua. Este "proceso" concluirá finalmente cuando, de algún modo, el capitán Garcilaso ocupe el centro mismo, como corregidor de la ciudad del Cuzco. De este modo, se sugiere un movimiento semejante al desarrollado por los héroes míticos fundadores, como Manco Cápac en su desplazamiento del Altiplano hacia el Cuzco.

Tal insinuación es reforzada por el hecho de que las acciones que el capitán Garcilaso lleva a cabo como corregidor subrayan ese carácter fundacional. Quizás, por ello, tales acciones se convierten en un referente permanente a lo largo de los *Comentarios reales*. La primera mención se produce también —como en el caso de los repartimientos— en un contexto vinculado a la representación de los gobernantes Incas, concretamente al tratar, en el libro sexto de la primera parte, de las casas y el aparato reales, es decir, de los contextos que sirven como signo de autoridad a los Incas. De este modo, nuevamente el espacio actúa como nexo simbólico para proponer una equiparación del padre de Garcilaso con los Incas, que, como se verá de inmediato, tampoco parece gratuita.

Las referencias de la primera parte de los *Comentarios* al período en que el capitán Garcilaso fue corregidor del Cuzco aluden básicamente a una reestructuración del espacio de la ciudad durante esta época. La primera mención es sobre el hecho de que entonces se llevó el caudal de las aguas de Ticatica a la plaza mayor de la ciudad para abastecer a ésta de agua dulce (Garcilaso 1943 [1609], II, 16). Por un lado, hay que notar que este hecho significaba una ruptura respecto de los hábitos indígenas, ya que, según recuerda el propio Garcilaso, los Incas preferían el agua para beber "gruessa y algo salobre" y, por ello, "no fueron curiosos los indios en tener fuentes de buenas aguas, que antes las querían gruessas que delgadas, ni el sitio de la ciudad del Cozco las tiene buenas" (ibíd.). El agua traída desde Ticatica representaba, por lo tanto, un elemento del nuevo

orden. Sin embargo, para entender a cabalidad la significación de este hecho, no puede olvidarse el carácter sagrado concedido por los Incas al agua (*k'ocha*), expresado en la veneración de fuentes y arroyos. Una de las acciones que lleva a cabo el Inca Manco Cápac en el acto fundador de la ciudad del Cuzco es justamente la de ordenar que se saquen acequias de los arroyos que corren por el valle del Cuzco (ibíd., I, 43). En tal sentido, la nueva acequia establecida en la época del capitán Garcilaso consistía, al mismo tiempo, en innovación de la tradición, en nueva fundación, pero también simultáneamente en repetición de los viejos modelos. Este carácter doble, al mismo tiempo de ruptura y reafirmación, se comprueba en la reposición de la antigua acequia, construida por los Incas, que llevaba las aguas de la laguna de Chinchiru para el riego de las sementeras del valle del Cuzco, la cual se había perdido "con las guerras y malas venturas que entre los españoles huvo" (Garcilaso 1944 [1617], I, 187).

Otro aspecto del carácter refundador que adquiere la figura paterna como corregidor se muestra en su redistribución del espacio físico. En el marco de la descripción de la ciudad del Cuzco, y tras reseñar el ordenamiento inicial trazado por el Inca fundador (caps. VIII-XII del libro VII de la primera parte), se enfatiza la separación, durante la época en que el capitán Garcilaso es corregidor, del enorme espacio formado por las plazas de Haucaipata y Cusipata que servía de centro ceremonial de la antigua capital inca, a causa del levantamiento de casas para vecinos de la ciudad[8].

A esta reestructuración del espacio sagrado de los Incas, se añade la participación del corregidor Garcilaso en la creación de nuevos espacios en la ciudad. En efecto, los capítulos dedicados a la "descripción de la imperial ciudad del Cuzco" (caps. VIII-XII del libro VII de la primera parte) se cierran con la relación de "dos limosnas que hizo la ciudad para obras pías", dos hechos que conciernen a la época del capitán Garcilaso como corregidor. El primero de ellos se refiere al levantamiento de la iglesia de San Francisco. El capitán Garcilaso participa activamente en la recopilación de las limosnas que permiten la compra del sitio que ocupaba el templo y la paga se efectúa en su casa. Será justamente en este templo, donde a su muerte, reposen sus restos hasta que su hijo se ocupe de su traslado a Sevilla. La narración sobre el levantamiento del templo de San

---

[8] "Aquellas dos plaças en mis tiempos no estavan divididas, ni tenían casas a una parte y otra del arroyo, como ahora las tienen. El año de mil y quinientos cincuenta y cinco, siendo corregidor Garcilasso de la Vega, mi señor, se labraron y adjudicaron para proprios de la ciudad" (Garcilaso 1943 [1609], II, 112). En ibíd., 219, se atribuye a este hecho el año de de 1556. En otros pasajes, siempre que se refiere a sucesos de la época en que el capitán Garcilaso fue corregidor del Cuzco, la memoria del Inca suele dudar entre estos dos años.

Francisco sirve de antecedente e introducción a la segunda, referida al levantamiento del Hospital de Naturales. A través de la mención de la prédica del guardián del convento de San Francisco, Fray Antonio de San Miguel, que sucedió al de su fundación, el Inca Garcilaso puede plantear tal hecho como medio para que los españoles cumplieran con la obligación de restitución a los indios. Tanto el capitán Garcilaso como el guardián del convento se encargan de pedir las limosnas para iniciar las obras, y en la ceremonia de colocación de la primera piedra, el corregidor coloca un doblón de oro "de los que llaman de dos caras, que son de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel" (Garcilaso 1943 [1609], II, 116), que es tenido "por cosa rara y admirable" (ibíd.). El Inca se detiene en la descripción de este momento:

> Algún curioso devió de llevar aquel doblón, por ser moneda de España, como han llevado las demás cosas que allá no havía, y se lo daría a mi padre en aquella ocasión por cosa nueva (que yo no supe cómo lo huvo), y assí lo fue para todos que aquel día lo vieron, que de mano en mano anduvo por todos los del cavildo de la ciudad y de otros muchos cavalleros que se hallaron presentes a la solenidad de las primeras piedras; dixeron todos que era la primera moneda labrada que en aquella tierra se havía visto, y que por su novedad se empleava muy bien en aquella obra (ibíd.).

Si bien, por un lado, el doblón de oro funciona como un signo que marca el establecimiento de un nuevo orden —y en tal sentido es significativo el énfasis puesto en las efigies reales—, éste se coloca en un espacio que es visto como lugar de encuentro entre dos fases históricas (la de los Incas y los conquistadores). La obra del hospital, en efecto, es percibida por los indios, según Garcilaso, como obra en su beneficio y, por ello, éstos acuden a su construcción libremente ("se empeçó la obra, a la cual acudieron los indios de la juridición de aquella ciudad con gran prontitud, sabiendo que era para ellos", ibíd.). El pasaje, pues, parece insinuar un retorno a la función original del trabajo comunal en la época de los Incas.

La inclusión de estos relatos en este contexto permite proyectar la descripción de la ciudad inca más allá de la caída del imperio o, mejor dicho, proponer, de algún modo, la posibilidad de una continuidad a pesar de la ruptura ocasionada por la conquista. Igualmente significativo es que el corregidor Garcilaso se presente como destinatario de algunos de los productos nuevos que aparecen en el Perú durante los primeros años del dominio español. Por ejemplo, compra el primer borrico que llega al Cuzco (ibíd., 257); asimismo, recibe muestras de las primeras cosechas de frutos castellanos cultivados en los Andes: Bartolomé de Terrazas le envía las primeras uvas (ibíd., 268) y García de Melo, tres espárragos

(ibíd., 277). Esto lo coloca nuevamente en una posición ambigua: por un lado, como figura central del nuevo orden que se gesta en los Andes; pero también en una posición semejante a la del Inca como receptor de las ofrendas de los mejores frutos de la tierra.

Asimismo el capitán Garcilaso se liga directamente con las antiguas clases rectoras del imperio de los Incas tanto por su vínculo con Isabel Chimpu Ocllo, madre del Inca Garcilaso y nieta de Túpac Inca Yupanqui, como también por actuar como padrino en el bautismo de varios miembros de las panacas cuzqueñas, lazo que establecía un parentesco espiritual con tales clases. Así, apadrina a dos hijos de Huayna Cápac —Paullu y Titu Auqui, que en la pila bautismal adoptan los nombres de don Cristóbal y don Felipe—, y años más tarde está a punto de ser padrino de Sayri Túpac, "que assí estava concertado de mucho atrás" (Garcilaso 1944 [1617], III, 213), luego de que éste se decide a salir de las montañas y volver al Cuzco. Sin embargo, a causa de una enfermedad del conquistador, debió ser reemplazado por otro vecino.

Mediante este conjunto de representaciones, el capitán Garcilaso, al mismo tiempo que se erige como encarnación del modelo de gobernante dentro del nuevo orden, resulta también equiparado al paradigma de los gobernantes incas. En el plano simbólico del discurso, actúa por tanto como elemento de intermediación entre las dos etapas históricas y entre los dos universos culturales.

A partir de estas premisas podemos acercarnos a los dos largos fragmentos de la obra del Inca dedicados a las gestas paternas: el relato de la conquista de la Buenaventura y la oración fúnebre. El primero de ellos nos presenta al capitán Garcilaso como líder de una expedición de conquista de nuevos territorios. Pronto, sin embargo, la motivación del viaje se modifica, ya que la tierra se muestra inhabitable y agreste. A pesar de ello, el capitán decide no abandonar la empresa, ya no por el deseo de obtener riquezas, sino básicamente por una pura demostración de *virtud*: por ganar honra y fama y por preservar el buen nombre ante la opinión pública (ibíd., 205).

En la construcción de este pasaje, Garcilaso se sirve probablemente de una tradición textual consagrada en el Renacimiento y bien conocida por él: los libros sobre varones ilustres que igualmente forman el subtexto del "Prólogo" de la segunda parte de los *Comentarios*[9]. De acuerdo con este modelo, era básicamente la virtud mostrada por el individuo, más que el fruto obtenido, lo que era digno de alabanza. En tal medida, el capítulo dedicado a la conquista de

---

[9] Para un análisis más detallado sobre la relación entre el prólogo de la segunda parte y la literatura sobre varones ilustres, véase mi artículo de 1998. Sobre la concepción de "honra" asociada a *virtud* en la obra del Inca Garcilaso, véase el clásico trabajo de Durand (1976, 88-114).

la Buenaventura está en relación directa con el objetivo anunciado en el Prólogo de celebrar las hazañas de los conquistadores. La coincidencia con esta tradición textual permite leer el pasaje en relación con los ideales políticos y morales consagrados en las letras renacentistas. Es necesario, sin embargo, situar la recurrencia a dicho modelo textual dentro del proyecto histórico desarrollado en los *Comentarios*, lo cual implica no sólo una apropiación de él, sino también su transformación.

Momento central de la narración del descubrimiento de la Buenaventura es aquel en que los españoles, diezmados por el hambre y las dificultades de la zona, arriban finalmente a una población indígena. A diferencia de los encuentros habituales entre indios y españoles, éstos llegan esta vez casi desnudos y desprovistos de condiciones de guerra. Aunque la reacción inicial de los indios es de temor y de deseos de huir, a las señas de paz de los españoles, éstos finalmente son recibidos por el cacique "como si fueran hermanos" (ibíd., I, 207). Cuando finalmente el capitán Garcilaso y sus hombres consideran conveniente marcharse, son acompañados por el cacique y otros indios hasta el primer valle del distrito de Puerto Viejo, de donde éstos se volvieron "con muchas lágrimas que derramaron de apartarse de la compañía de los españoles, en particular de la del capitán, que se le havían aficionado muy mucho, por su mucha afabilidad" (ibíd., 208). Las condiciones en que este encuentro se lleva a cabo —incluso la imposibilidad de ubicar mediante el nombre el lugar donde ocurre— proyectan sobre el episodio un carácter utópico, en el sentido de que la situación presenta una suerte de condiciones ideales en que desaparece el enfrentamiento bélico y resulta posible la creación de una nueva comunidad. Es interesante, sin embargo, que en dicho contexto el capitán Garcilaso no pierde su carácter de hombre destacado y líder alrededor del cual se agrupan indios y españoles. La "afabilidad" del capitán se insinúa como un medio por el cual sería posible una conquista incruenta, semejante a la aceptación pacífica del dominio inca por diversas comunidades. Podemos afirmar, por tanto, que este pasaje sugiere en el lector de los *Comentarios* una doble comparación: por un lado, por afinidad, con el proceso de conquistas pacíficas realizadas por varios incas; por otro, por contradicción, con los enfrentamientos militares y cruentos de las conquistas españolas.

Texto central en la representación del padre en los *Comentarios reales*, y esencial para comprender su función simbólica en el universo de la obra del Inca, es la oración fúnebre en su memoria incluida en el libro final de la segunda parte (cap. XII). Se ha subrayado el hecho de que el Inca Garcilaso cierre los *Comentarios* con la muerte de Túpac Amaru como expresión de una visión trágica de la historia. En verdad, buena parte del libro final está dedicada a la narración de varias muertes que adquieren un valor simbólico determinante para

entender la visión histórica propuesta. La muerte de Túpac Amaru cierra la estirpe de los incas gobernantes, pero va precedida por la relación de la muerte natural de cuatro conquistadores (ibíd., III, 217) poseedores de repartimientos de indios, entre los que se cuenta el capitán Garcilaso. En una obra tan meditada como los *Comentarios*, este paralelo no puede ser casual. Garcilaso concluye su obra, más que con la representación del final de la antigua clase gobernante, con la representación del final de un proyecto posible. En todos los casos, los difuntos conquistadores son presentados como hombres nobles y virtuosos. Uno de ellos, Lorenzo de Aldana, deja por sus herederos a los propios indios de su repartimiento (ibíd., 216). En este contexto, la figura del capitán Garcilaso queda resaltada por la inclusión de una oración fúnebre en su memoria. Este texto, poco atendido por la crítica, es fundamental en la construcción del discurso histórico del Inca y plantea un conjunto de problemas estrechamente vinculados entre sí que, aunque en parte irresolubles, merecen atención: la autoría de la pieza, la constitución del texto y su relación con el género de la oratoria sacra.

El sermón se presenta como un texto ajeno, escrito por un "religioso varón" (ibíd., 218), cuyo nombre se oculta a pedido suyo, a pesar de que hubiera servido para que "con su autoridad" quedara más avalado el elogio. No obstante, se advierte que la transcripción no es del todo fiel, ya que el Inca anuncia su propia intervención al menos en la supresión de ciertas partes:

> No pondré el exordio de la oración ni las digresiones oratorias que la hazían mayor; antes las cortaré todas, por atar el hilo de la narración historial y ser breve en tan piadosa digressión (ibíd.).

De un modo semejante al que se comprueba en el manejo de las citas de las crónicas de conquista (véase Rodríguez Garrido 1993), la voz del enunciador de los *Comentarios* aparece como mediador de las otras voces para autorizar o sancionar tales textos. En este caso, el propósito declarado es el de presentar en una forma afín al discurso histórico una pieza procedente de un género distinto. Para ello, el texto oratorio queda reducido propiamente a la parte correspondiente a la *narratio*, aunque sin perder su denominación de "oración fúnebre". De tal modo, amparándose bajo la autoridad del género prestigiado de la oratoria sagrada, puede ofrecerse una narración histórica que avala la desarrollada por el Inca a lo largo de toda su obra.

El problema de la intervención de Garcilaso sobre este texto es, sin embargo, más complejo y nos lleva a revisar su autoría. Aunque sólo se advierte de una intervención en el plano formal, un cotejo minucioso entre el contenido del sermón fúnebre y la información que sobre su padre despliega el Inca a lo largo de los *Comentarios* permite descubrir una estrecha identidad entre ambos. Es posible, en efecto, anotar profusamente el texto del sermón remitiendo a pasajes

correspondientes de las páginas precedentes de los *Comentarios*. Por otro lado, se aprecian también coincidencias entre el texto del sermón y lo expuesto respecto del capitán Garcilaso en la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*.

La posición más extrema para aclarar este problema sería la de considerar que, en verdad, el texto es absoluta responsabilidad de Garcilaso, quien, sin embargo, se escuda bajo una autoría apócrifa para avalar su propia versión[10]. De hecho el interés del Inca por el género de la oratoria sagrada está testimoniado por la publicación, en 1612, de un sermón de Alonso Bernardino, que él mismo financia y dedica al Marqués de Priego (véase Durand 1976, 161-170), así como por las obras de este género consignadas en el inventario de su biblioteca[11]. Sin embargo, si bien el Inca oculta no sólo la autoría sino también las condiciones de la prédica del sermón, resulta verosímil imaginar que éste fue realmente pronunciado por un sacerdote —quizás con motivo del traslado de los restos del capitán Garcilaso a España y de su colocación en una iglesia de Sevilla— y que su texto fue, de alguna manera, el resultado de la imbricación de dos voces que responden asimismo a dos planos de la autoridad sobre él: la del "religioso varón", que prestó su voz tanto en la pronunciación del sermón como en su organización más formal, y la del propio Garcilaso, que actuó como informante directo que guió y subliminalmente organizó el contenido del texto[12]. Esto explicaría tanto las

---

[10] González Echevarría consideró marginalmente el problema de la autoría aunque restándole importancia: "Whether or not Garcilaso himself wrote it is difficult to say and perhaps of little importance. What matters is that he chose to include it" (1990, 81). No es, en efecto, de suma importancia saber si Garcilaso escribió o no el texto, pero sí conviene detenerse no sólo en las razones de su inclusión, sino también en la forma como se presenta.

[11] El inventario de su biblioteca consigna unos no identificados *Sermones* de Pedro Geremías (Durand 1948, 245) y los *Sermones* de Fray Cornelio Musso (ibíd., 254).

[12] Durand (1965, 35) conjetura de pasada que el autor de este texto pudo haber sido Fray Antonio de San Miguel, el guardián del convento de San Francisco en el Cuzco, amigo del capitán Garcilaso y que lo asistió en su lecho de muerte. Tal atribución es, en muchos aspectos, verosímil y explicaría la cercanía que el orador muestra con la biografía del difunto; sin embargo, ofrece dos problemas. Por una parte, el propio Fray Antonio aparece mencionado en el texto como testigo de las virtudes del capitán Garcilaso. Habría que suponer, en este punto, que Garcilaso alteró el texto para dar entrada al nombre del autor oculto. Por otra parte, el Inca sólo dice que el "elogio", como lo llama, fue compuesto "después de muerto" su padre (Garcilaso 1944 [1617], III, 218). De ser Fray Antonio de San Miguel el autor, el sermón debió ser predicado en las exequias del difunto, es decir, en 1559 —por tanto, mucho antes de que el Inca planeara la redacción de los *Comentarios reales*—, y la estrecha correspondencia entre la información del sermón y la que ofrece Garcilaso sólo podría explicarse aduciendo que el texto del sermón sirvió a éste de fuente directa. La mayor dificultad para aceptar esto reside en

estrechas coincidencias entre el texto del sermón y el de los *Comentarios*, como la reticencia del religioso a asumir públicamente la autoría. De ser así, el texto de la oración fúnebre constituiría un embrión de futuro desarrollo en la obra histórica. De hecho, el propio sermón anuncia un proyecto mayor de escritura cuando, excusándose el orador de la brevedad de su relación declara que "si por menudo se huviera de contar todo, sería hazer un gran libro, y yo lo dexo para los que escriben su historia" (Garcilaso 1944 [1617], III, 221).

En un segundo momento, al publicar e incluir el sermón dentro de su obra, la voz de Garcilaso actúa como nueva instancia organizadora que elimina los aspectos retóricos más propios de la oratoria para asimilar el texto, en lo posible, al género histórico. De este modo, bajo la autoridad de la voz religiosa, se establecía la autoridad de la voz del historiador mestizo.

Un segundo problema que el texto del sermón plantea es el de la relación con la naturaleza del género al que corresponde. Para la época en que supuestamente se escribe este texto (hacia fines del siglo XVI o principios del XVII), las retóricas sagradas establecían que el sermón fúnebre debía construirse como un discurso moral destinado fundamentalmente a recordar en la feligresía la fragilidad de la vida humana y el juicio que Dios haría de las almas. En tal medida, se recomendaba más bien un discurso doctrinal e impersonal. Se admitía, sin embargo, para los casos en que el difunto había sido personaje conocidamente virtuoso o había ocupado una posición social destacada, un discurso fúnebre que resaltara los valores del individuo. Tal tipo de discurso correspondía básicamente a la oratoria fúnebre sobre el monarca o, en general, los miembros del poder político[13]. El elogio fúnebre al capitán Garcilaso, tan cargado de biografía, no debe verse, por tanto, tan sólo como un texto ritual sometido a los tópicos propios del género, sino más bien como la expresa declaración del carácter modélico y rector del difunto tanto en un plano moral como político[14].

---

que la selección de la información sobre el capitán Garcilaso, tanto en el sermón como en el resto de los *Comentarios*, resulta muy próxima a los intereses de Garcilaso y a los fines argumentativos de su obra. De algún modo, en consecuencia, hay que aceptar su participación en el texto del sermón.

[13] Para una reseña del contenido de las retóricas sagradas de la época sobre el sermón fúnebre, véase Rodríguez Garrido 1994, 105-108.

[14] En su afán de dignificar la figura de algunos conquistadores, Garcilaso recurre a diversos modelos discursivos (algunos de ellos ya bastante interrelacionados en la tradición): el panegírico fúnebre (por ejemplo, a la muerte de Hernando de Soto, en *La Florida*), las "vidas paralelas" al estilo de Plutarco en el caso de Almagro y Pizarro, y el retrato de "claros varones" al que hemos aludido. Sin embargo, en el caso de su padre, añade un valor religioso al recurrir al género de la oratoria sacra.

Para tal fin, nuevamente encontramos el modelo textual del "varón ilustre" como medio para expresar y legitimar la presentación del capitán Garcilaso como hombre virtuoso. En buena medida, al reducir los elementos propiamente "oratorios" del texto, lo que queda corresponde cercanamente a un "retrato" de "varón ilustre", próximo al practicado en España, por ejemplo, por Fernando del Pulgar en sus *Claros varones de Castilla*. El texto, en la versión que queda plasmada en los *Comentarios*, se inicia en efecto con la exposición de tópicos habituales en la literatura de varones ilustres: la declaración de la nobleza de la patria de origen ("Badajoz, ciudad bien conocida en España por su antigüedad y nobleza", ibíd., 218), la nobleza de linaje del individuo ("de padres nobilíssimos descendientes por línea recta de varón del esforçado cavallero Garcipérez de Vargas", ibíd.), y, ante todo, la exposición de la nobleza demostrada por méritos propios (ibíd.).

El texto enlaza así con la idea cara a Garcilaso de la expresión de una nobleza basada en los méritos del individuo, en la que el linaje sirve más como modelo de conducta para los descendientes que como valor autónomo en sí. Esta opinión, expresada claramente en la *Relación de la Genealogía de Garci Pérez de Vargas* (Garcilaso 1951, 35), aparecía por igual en el texto de los *Comentarios*, tanto en el Prólogo a la segunda parte como en la defensa de la "nobleza" de conquistadores de linaje incierto, como Almagro (Garcilaso 1944 [1617], I, 234). Al proponer la exaltación de la virtud del individuo por encima de cualquier beneficio dado por la Fortuna, el modelo de "varón ilustre", que en el Renacimiento queda plasmado sobre todo en el *De viris illustribus* de Petrarca, permitía el establecimiento de una nobleza fundacional. En la "oración fúnebre", los méritos personales del capitán Garcilaso se confrontan con los de sus antepasados (ibíd, III, 219), en particular con los de Garci Pérez de Vargas (ibíd., 220, 225), el ancestro que da origen por sus virtudes militares al linaje familiar. El texto afirma finalmente la supremacía del capitán Garcilaso tanto en la guerra como en la paz ("de un esforçado Pompeyo se trocó en un repúblico Catón", ibíd., 224), y los ejemplos sobre los que se apoya esta aseveración son fundamentalmente su participación en la conquista de la Buenaventura (ibíd., 221-223) y la etapa durante la cual es corregidor del Cuzco (ibíd., 227-229).

La coincidencia con la argumentación que el propio Inca Garcilaso desarrolla en el texto de los *Comentarios* es evidente, incluso por el objetivo persuasivo de ambos textos. El sermón apunta también explícitamente a demostrar la fidelidad del capitán Sebastián Garcilaso a la Corona. Por un lado, en estrecha relación con la defensa que el Inca hace de la lealtad de su padre al Rey, sobre todo con relación al tan mencionado episodio de la batalla de Huarina, el sermón enfatiza permanentemente el servicio prestado por Sebastián Garcilaso a la monarquía española en la extensión de su patrimonio (véanse referencias en ibíd., 220, 224,

225s.); pero a la vez esta demostración se basa en los rasgos virtuosos del individuo en cuanto guerrero y conquistador. Tales rasgos no son, sin embargo, en el sermón, los del estratego y avasallador, sino más bien los del jefe piadoso y amoroso que da "exemplo de valor, de paciencia, de caridad" (ibíd., 221) a sus soldados y que despierta la admiración y el afecto entre los indios (ibíd., 222s.). De este modo, se insinúa un ideal de conquista pacífica que obviamente contrasta con otras muchas relaciones contenidas en las páginas de los *Comentarios*. Por eso, a semejanza con lo que ocurre en el resto del libro, el momento central en la alabanza del difunto se presenta al narrar la etapa en que el capitán Garcilaso fue corregidor del Cuzco, cargo que obtiene de los oidores "por los muchos servicios hechos a su Rey" (ibíd., 226). Este pasaje viene significativamente precedido por la etopeya, o retrato moral del personaje, propio asimismo de la literatura de varones ilustres, que condensa sus virtudes y lo eleva al carácter de prototipo.

De este modo, la etapa de corregidor se presenta como etapa vital última en la que confluye toda la experiencia anterior. Como gobernante, el capitán Garcilaso recibe los apelativos de prudente (ibíd., 228), "buen padre" (ibíd., 227), "más padre que juez" (ibíd.), que "hazíase amar antes que temer" (ibíd.). Especialmente importante es la descripción que el texto ofrece del estado de la ciudad cuando Sebastián Garcilaso asume el gobierno:

> Havíanse gastado los proprios de la guerra. La jubentud estava estropeada, las miesses alçadas, el ganado perdido, las caserías quemadas, los cortijos desiertos, las casas y templos saqueados, tantos viejos sin hijos, tantos niños sin padres, tantas matronas viudas, tantas donzellas desamparadas, las leyes oprimidas, la religión olvidada, todo puesto en grande confussión, llanto, lágrimas y desconsuelo, y con solo este medio les parescía a los oidores que ponían remedio a tantos males. Y no se engañaron, porque, en tomando la vara Garcilasso, se convirtió en vara misteriosa de virtud, de justicia, de religión (ibíd., 226).

El capitán Garcilaso asume, pues, claramente el aspecto de héroe refundador que renueva el orden sobre el caos. El texto alude claramente a sus atributos míticos tanto por la inspiración divina que guía sus actos, como incluso por la dimensión simbólica de la vara del gobernante. En el contexto de los *Comentarios reales*, son inevitables los paralelos entre los dos grandes momentos fundadores por los que atraviesa la ciudad del Cuzco: el de Manco Cápac, que enviado por la divinidad lleva consigo la vara que servirá para el acto de fundación; y el de Viracocha, quien, tras el caos que impera en el Cuzco a consecuencia del cerco de los chanca y la huida del Inca, recompone el orden.

Esta última comparación es particularmente notable dada la importancia que Garcilaso otorga en los *Comentarios* al mito de Viracocha. En su particular versión de la rebelión de los chanca, el nombre de Viracocha corresponde inicialmente al fantasma que se proclama hermano de Manco Cápac e hijo del Sol y que se aparece e inspira al joven príncipe; una vez que éste se convierte en Inca, después de vencer a los chanca y salvar al Cuzco, adopta también para sí ese mismo nombre. Durante la conquista, de acuerdo con Garcilaso, los españoles adquieren en el imaginario indígena el apelativo de viracochas tanto por su semejanza física con la estatua del fantasma levantada en el templo de Cacha, como por la semejanza en su función, dado que los indios creyeron que "eran hijos de su dios Viracocha, que los embió del cielo para que sacassen a los Incas y librassen la ciudad del Cozco y todo su Imperio de las tiranías y crueldades de Atahuallpa" (Garcilaso 1943 [1609], I, 269). Garcilaso se sirve de esta creencia para manifestar una de sus críticas más directas a los medios de la conquista al afirmar que:

> Si a esta vana creencia de los indios correspondieran los españoles con dezirles que el verdadero Dios los havía embiado para sacarlos de las tiranías del demonio, que eran mayores que las de Atahuallpa, y les predicaran el Sancto Evangelio con el exemplo que la doctrina pide, no hay duda sino que hizieran grandíssimo fruto. Pero passó todo bien diferente, como sus mismas historias lo cuentan (ibíd.).

La representación de Sebastián Garcilaso como corregidor del Cuzco avala, pues, por una vez, el sobrenombre de "viracocha" para un conquistador. Pierre Duviols (1998) ha propuesto recientemente que la novedad de la versión que desarrolla Garcilaso sobre la rebelión de los chanca y la participación de un Inca de nombre Viracocha, opuesta a la de los demás cronistas, obedece al deseo de legitimar su derecho al uso para sí del título de Inca. De acuerdo con las prácticas de la clase gobernante del antiguo imperio, mencionadas por el propio Garcilaso, tal título sólo correspondía a los descendientes por línea paterna de los incas gobernantes, y no a los que como él procedían por progenie materna. Gracias, pues, sostiene Duviols, a la equivalencia entre el fantasma Viracocha (hermano de Manco Cápac y, como él, hijo del Sol) y los conquistadores españoles, éstos podían aparececer, en un plano mítico, como "parientes" de los incas. De este modo, el derecho a usar el apelativo de inca le venía a Garcilaso por su progenie paterna, en cuanto hijo de conquistador viracocha, pero a través de las prácticas culturales incas. Podríamos añadir a la propuesta de Duviols que no sólo la historia del Inca y el fantasma Viracocha servían a tal propósito, sino que

además toda la representación de la figura paterna en el universo textual de los *Comentarios* conducía a tal autodenominación[15].

Al representar al capitán Garcilaso al mismo tiempo como renovación de la imagen del fundador andino y como ejemplo de gobernante cristiano, se sintetiza en él el ideal histórico de un imperio inca cristianizado. En particular, destaca la insistencia en el sermón en presentar a Sebastián Garcilaso como protector de los indios, sobre todo mediante la construcción del hospital de naturales, con lo que nuevamente se produce otra coincidencia notable con el texto de los *Comentarios*. Resulta, por ello, muy significativa la frase con que el sermón resume la apreciación que los habitantes de la ciudad, indios y españoles, tuvieron del corregidor Garcilaso: "aquella ciudad [...] respetava a su corregidor como a un hombre venido del cielo" (Garcilaso 1944 [1617], III, 229). Esta afirmación devuelve, casi con las mismas palabras, a la razón que, según Garcilaso, explicaba por qué los indios aceptaron que Manco Cápac era efectivamente hijo del Sol, ya que comprobando los beneficios que les había hecho creyeron "que era hombre divino, venido del cielo" (Garcilaso 1943 [1609], I, 53). Mediante esta correspondencia entre el fundador inca y el corregidor Garcilaso, el texto de los *Comentarios* podía proponer un modelo político e histórico de continuidad, distinto y opuesto al de ruptura, consagrado por los métodos de conquista.

Respecto de la representación que se hace en la obra del Inca de la gesta rebelde de Gonzalo Pizarro, Mazzotti ha señalado que, si bien el texto de los *Comentarios* se sitúa explícitamente del lado de la Corona, tanto Gonzalo Pizarro como Carvajal, en cuanto figuras simbólicas, representan un proyecto de reconciliación entre incas y conquistadores (Mazzotti 1996, 300). Ello se observa

---

[15] En un trabajo anterior (1995, 378-80) llamé la atención sobre cómo Garcilaso evita llamarse a sí mismo Inca en el cuerpo del texto, aunque ostenta el título en el paratexto de su obra (en la portada del libro y en los prólogos). Lo hace sólo en una ocasión al avalar la posición de Pachacámac en el sistema religioso de los incas. La explicación que propuse entonces es que las autodenominaciones del enunciador en los *Comentarios reales* obedecen a la necesidad de construir su autoridad de historiador y que, por lo tanto, la explícita declaración de que la sucesión real de los incas se daba sólo por línea paterna contradiría el uso de tal título por parte del enunciador. A la luz de las conclusiones de Duviols, habría que añadir que es significativo que la única ocasión en que el enunciador se arroga tal título sea en un contexto referido a la explicación de las creencias religiosas de los incas, la misma vía que —como demuestra Duviols a través de su análisis de la figura de Viracocha en la obra de Garcilaso— le permite a éste apropiarse de dicho título. Por otra parte, Mazzotti (1996, 244-269) observa en el texto de los *Comentarios*, otra analogía semejante entre los conquistadores españoles y los seres míticos fundacionales andinos en la figura de Pedro de Candía durante su desembarco en Tumbes.

sobre todo en el "proyecto" de alianza con la nobleza inca que Carvajal le presenta al caudillo, a fin de garantizar el éxito definitivo de la gesta pizarrista (segunda parte, libro IV, cap. XL; cf. Mazzotti 1996, 317-319). La sugerencia de Mazzotti es válida en muchos aspectos; pero añadiríamos que Garcilaso confronta permanentemente la figura de Gonzalo Pizarro con la de su padre sobre todo en cuanto al tema de la fidelidad a la Corona. No menos destacada es la diferencia en el desenlace de la vida de ambos personajes: frente al destino trágico que cierra la existencia del rebelde[16], se coloca la muerte natural y virtuosa, en medio de signos de salvación, de su padre. Con este final, Garcilaso puede presentar como cumplido, siquiera fragmentariamente, el ideal de un desarrollo histórico regido por la Providencia, lejos de las alteraciones introducidas por las pasiones humanas y la influencia del demonio. El pasaje de la muerte del capitán Garcilaso, tal como es presentada en la oración fúnebre, guarda una estrecha relación con un fragmento del Prólogo de la segunda parte de los *Comentarios* en que Garcilaso justifica la escritura de las hazañas de los hombres virtuosos —tal como él promete hacerlo en su libro— para ejemplo de sus sucesores, y así, dirigiéndose a los descendientes de los conquistadores, los impele a no degenerar "de su nobilíssima prosapia y alcuña" y llevar adelante "el buen nombre de su linaje, *que parece traer su origen del cielo*, adonde, como a *patria propria y verdadera*, deven caminar por este destierro y valle de lágrimas" (Garcilaso 1944 [1617], I, 11; subrayados míos). La afirmación sobre el "origen del cielo" de los conquistadores coincidía en buena parte con una predicación semejante respecto de los Incas en el mito andino. Como se ha visto, mediante la historia de Viracocha, Incas y conquistadores podían recibir en el imaginario de los indios este mismo origen, pero en términos de la historia cristiana era la creencia en un plan divino de salvación lo que permitía postular una analogía semejante. De este modo, el mito andino y el providencialismo cristiano resultaban equiparados. La ruptura absoluta del orden cultural trazado por los Incas representaba también, por tanto, una ruptura del plan de la Providencia. Es posible concluir que sólo en la representación que Garcilaso construye de su padre se ve cumplido ese ideal, en cuanto en él se unen y se equiparan el paradigma del Inca y el modelo de guerrero y gobernante cristiano.

De otro lado, cuando en el prólogo de la segunda parte Garcilaso postula un retorno al cielo "como patria propria y verdadera", no repite sencillamente un principio de la doctrina cristiana, sino que lo aplica directamente a su interpretación de la historia del Perú: el retorno cierra el cumplimiento de un proyec-

---

[16] Para un estudio de la dimensión trágica de la figura de Gonzalo Pizarro, véase el trabajo de Zanelli (1996).

to divino que, de algún modo, involucra las "fábulas" de los Incas. Visto en este contexto, el final de la oración fúnebre que presenta el triunfo del difunto en el cielo sobre el llanto de sus deudos, más allá del tópico que el género exige, es la representación del proyecto cumplido de acuerdo con los planes de la Providencia y en consonancia con la historia cultural de los Incas.

En las páginas de los *Comentarios reales*, Garcilaso construye, en síntesis, una representación del padre que concilia la continuidad inca con la presencia cristiana, y propone, mediante esta idealización, la realización efectiva en la historia de un modelo divergente del de la práctica colonial. A partir de esta conclusión, quiero volver sobre el asunto de la adopción del nombre paterno en 1563. Tal hecho puede aceptarse, como se ha venido haciendo, como una muestra de identificación con el padre; sin embargo, lejos de una "ruptura" con la vertiente materna o de una apropiación extrema y excluyente de la identidad española, el gesto parece basarse en una reconstrucción de la imagen paterna a partir de los modelos de la tradición andina. En tal medida, la superposición del apelativo de Inca al nombre paterno no implicaba una paradoja, sino una apropiación legitimada no sólo mediante la recurrencia al mito de Viracocha, sino también por la correspondencia del padre con el paradigma de los antiguos gobernantes andinos. Obviamente la incorporación de la tradición materna en la representación del padre no supone el abandono de un modelo patriarcal en la visión de la historia o en la construcción de la propia identidad de la persona. La fuerza de este modelo explica la escasa presencia de la madre en la narración histórica del Inca, tantas veces señalada. Por último, si bien se puede aceptar que los *Comentarios reales*, sobre todo en su segunda parte, constituyen un texto reivindicatorio del capitán Sebastián Garcilaso, hay que reconocer que tal reivindicación no se ajusta a los modos convencionales: la defensa de sus méritos va más allá de la demostración de sus servicios militares a la Corona para proponer subrepticiamente un modelo de gobierno que se inspira en parámetros tanto cristianos como incas. "Aunque no huviera ley de Dios que manda honrar a los padres, la ley natural lo enseña, aún a la gente más bárbara del mundo, y la inclina a que no pierda ocasión de acrecentar su honra" (Garcilaso 1944 [1617], 218). Con estas palabras Garcilaso introducía en su obra el texto de la oración fúnebre en alabanza de su padre. La ley Natural y la ley de Gracia aparecían así legitimando la inclusión de este largo texto. En otras palabras, los mismos conceptos teológicos que habían servido para proponer una interpretación de la historia peruana servían ahora para avalar el texto en alabanza al padre. El linaje personal y la historia social se enlazaban de esta manera. La exaltación del ancestro según los modelos de inca, varón ilustre y gobernante cristiano encerraba también la propuesta de un modelo histórico que las guerras

de conquista, el gobierno virreinal y el descabezamiento de la elite inca habían definitivamente vuelto impracticable.

Bibliografía

Anadón, José (ed.). 1998. *Garcilaso Inca de la Vega: An American Humanist. A Tribute to José Durand.* Notre Dame [Indiana]: University of Notre Dame.

Avalle-Arce, Juan Bautista. 1964. *El Inca Garcilaso en sus Comentarios (Antología vivida).* Madrid: Gredos.

Durand, José. 1948. La biblioteca del Inca. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2, 239-264.

—. 1965. El Inca llega a España. En: *Revista de Indias* 25, 99-100, 27-43.

—. 1976. *El Inca Garcilaso, clásico de América.* México: SepSetentas.

—. 1988. En torno a la prosa del Inca Garcilaso: A propósito de un artículo de Roberto González Echevarría. En: *Nuevo Texto Crítico* 1, 2, 209-227.

Duviols, Pierre. 1998. The Problematic Representation of Viracocha in the *Royal Commentaries*, and Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca. En: Anadón, 46-58.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1943 [1609]. *[Primera parte de los] Comentarios reales de los Incas.* Edición de Angel Rosenblat. 2 tomos. Buenos Aires: Emecé Editores.

—. 1944 [1617]. *[Segunda parte de los Comentarios reales] Historia general del Perú.* Edición de Angel Rosenblat. 3 tomos. Buenos Aires: Emecé Editores.

—. 1951. *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas.* Edición de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Ediciones del Instituto de Historia.

González Echevarría, Roberto. 1990. The law of the letter: Garcilaso's *Comentarios.* En: íd. *Myth and Archive.* Cambridge: Cambridge University Press, 43-92.

Hernández, Max. 1991. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

López de Gómara, Francisco. 1993 [1555]. *Historia general de las Indias*. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América y Encuentro de Dos Mundos. [Edición facsimilar del ejemplar que perteneció al Inca Garcilaso. Incluye sus notas manuscritas al texto de Gómara].

Mazzotti, José Antonio. 1996. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: FCE.

Miró-Quesada, Aurelio. 1971. *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Porras Barrenechea, Raúl. 1955. *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*. Lima: Editorial San Marcos.

Rodríguez Garrido, José A. 1993. Las citas de los cronistas españoles como recurso argumentativo en la segunda parte de los *Comentarios reales*. En: *Lexis* 17, 1, 93-114.

—. 1994. La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial: Espinosa Medrano y la tradición del sermón fúnebre. En: Gabriela Ramos (ed.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 103-127.

—. 1995. La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*. En: *Revista Iberoamericana* 61, 172-173, 371-383.

—. 1998. Garcilaso Inca and the Tradition of *Viri Illustres* (Dedication and Prologue of the *Royal Commentaries*, Part II). En: Anadón, 71-89.

Solano, Francisco de. 1991. Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad. En: *Anuario de Estudios Hispánicos* 48, 121-150.

Varner, John Grier. 1968. *El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega*. Austin/London: University of Texas Press.

Varón Gabai, Rafael. 1991-92. Política y negocios de los conquistadores: el padre del Inca Garcilaso. En: *Historia y Cultura* 21, 81-103.

Zanelli, Carmela. 1996. La dimensión trágica de la Historia: el caso de Gonzalo Pizarro en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. En: José Pascual Buxó (ed.). *La cultura literaria en la America virreinal. Concurrencias y diferencias*. México: UNAM, 351-360.

Filiación profesional de los autores

Louise Bénat Tachot: Université de Marne-la-Vallée (Francia)

Alvaro Félix Bolaños: University of Florida in Gainesville (EE.UU.)

Dietrich Briesemeister: Universität Jena (Alemania)

Carmen Castañeda: Universidad de Guadalajara (México)

Raquel Chang-Rodríguez: The City College-Graduate School, City University of New York, (EE.UU.)

Alicia de Colombí-Monguió: State University of New York in Albany (EE.UU.)

Lúcia Helena Costigan: Ohio State University (EE.UU.)

Fermín del Pino Díaz: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (España)

Pierre Duviols: profesor emérito de l'Université de Provence, Aix-Marseille I (Francia)

Pedro Guibovich Pérez: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima; Columbia University, New York (EE.UU.)

Dieter Janik: Johannes-Gutenberg-Universität Mainz (Alemania)

Karl Kohut: Katholische Universität Eichstätt (Alemania)

Bernard Lavallé: Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III (Francia)

Alessandro Martinengo: Università di Pisa (Italia)

Margarita Peña: Universidad Nacional Autónoma de México

Francisca Perujo: Milán/México D.F.

José A. Rodríguez Garrido: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Michael Rössner: Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemania)

Sonia V. Rose: Université de Paris-Sorbonne - Paris IV (Francia)

Elke Ruhnau: Iberoamerikanisches Institut, Berlin (Alemania)

Carmen Salazar-Soler: Centre National de la Recherche Scientifique, Paris (Francia)

David Sobrevilla: Universidad de Lima (Perú)

Carmen Val Julián: Ecole Normale Supérieure, Fontenay (Francia)

Indice onomástico

teci
Textos y estudios coloniales y de la Independencia

1. Teodoro Hampe Martínez: *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. 1996
2. Jean-Pierre Clément: *El* Mercurio Peruano, *1790-1795*. Vol. I: Estudio. 1997
3. Jean-Pierre Clément (ed.): *El* Mercurio Peruano, *1790-1795*. Vol. II: Antología. 1998
4. Karl Kohut; Sonia V. Rose (eds.): *Pensamiento europeo y cultura colonial*. 1997
5. Francisco de Serra Canals: *El Perito incógnito y el Curioso aprovechado*. Tratado de minería inédito del Virreinato del Río de la Plata. Estudio preliminar, transcripción y glosario por Edberto Oscar Acevedo. 1999
6. Karl Kohut; Sonia V. Rose (eds.): *La formación de la cultura virreinal*. Vol. I: La etapa inicial. 2000

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

t·e·c·i

Sobre la obra

Este volumen forma parte de un proyecto a largo plazo cuyo objetivo es el de estudiar la formación de la cultura iberoamericana en etapas sucesivas y a través de casos particulares. La problemática se centra, por un lado, en el proceso de translación de ideas y de formas de cultura, su recepción y difusión en los virreinatos; por otro lado, en la actualización, recreación y circulación de esas ideas y modelos en el espacio americano por agentes sociales cuya existencia o presencia en Indias son fruto de la expansión europea. La estructura del volumen surge de la problemática tratada por sus autores. Se reúnen, en una primera parte, los estudios que trazan la génesis de una tradición literaria y estética. En la segunda, se agrupan trabajos que se ocupan de las manifestaciones letradas dentro de una coyuntura política determinada. Finalmente, en la tercera parte, se encuentran los estudios centrados en la producción historiográfica indiana y que muestran su temprana utilización como vehículo, tanto para la expresión de identidades incipientes y fluctuantes, como para la denominación del espacio y para la formación del saber científico.

Sobre los editores

Karl KOHUT es catedrático de filología románica y director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt (Alemania). Sus campos de trabajo son el humanismo en España y Portugal, las relaciones entre el humanismo europeo y la cultura iberoamericana y la literatura latinoamericana actual.
Sonia V. ROSE es profesora en la Universidad de Paris-Sorbonne. Doctorada con una tesis sobre el arte narrativo de Bernal Díaz del Castillo, su investigación se centra actualmente en la historia cultural del Virreinato del Perú (s. XVI-XVII).



ACCESO ABIERTO